

# 周易·四书禅解

(明)智旭 著

施 维 点校

陈德述 注释

## 绪 言

陈德述

《周易禅解》是明代四大著名僧人之一的智旭作品。施维先生点校之后，嘱我为之作注和写篇绪言。这实际上是有不少困难的，因为易道广大，佛法无边，为要对用无边佛法注解的周易再作注解岂非易事，加上时间仓促，就更加不容易了。所以，只得硬着头皮啃啃这个“酸果”。

### —

近年来，由于“周易热”，使社会各阶层的人对周易有浓厚的兴趣。但是，对《周易》的内容、易理及其价值，易学发展的历史及其在中国文化中的地位有所了解的人并不多，竟然有人问，“周易是哪里的人？”不少人对周易的兴趣在卜筮算卦方面，走入了邪道。同样，对于了解佛教的人也不多，在汉族地区，虽然有人在佛、菩萨面前上香、跪拜，或由于盲目信仰、或由于无意识。为要读懂《周易禅解》这部书，不但要懂得《周易》的义理与象数，还要懂得佛理佛法，否则真是云里雾里。

佛教是古代印度释迦牟尼（约公元前 565 年——485 年）所创立的。释迦牟尼是释迦族所建立的迦毗罗卫国饭净王之子。姓乔答摩，名悉达多。“释迦”“牟尼”意为释迦族的圣人，是佛教徒对他的尊称。“佛”是“佛陀”的简称，是梵文 Buddha 的音译，意为“觉者”、“知者”、“觉”。觉有三义，“正觉”、“觉他”、“圆觉”。佛教传入中国以后，和中国本有文化发生矛盾、

冲突、斗争，最后吸收中国文化并逐步与中国文化互相摄取、含化形成中国化的佛教。

由于佛教渊源于印度，所以有它自己独特的概念、范畴体系，独特的思维方法、理论结构和价值追求。如佛教的概念有音译和意译两种：音译的概念，诸如“佛”、“般若”、“三昧”等不能从字面上去理解；就是意译的概念，诸如“色”、“法”、“我”、“漏”、“真理”等等也不能只从字面上去理解，它们有它独特的含义。“色”，相当于物质，指一切能变坏有质碍的事物。“法”，指事物或存在。“诸法”，指一切事物，包括物质或精神的。“我”是主宰或实体的意思。“漏”，指烦恼。这些概念在佛教中的含义，与我们平常所了解的完全不同。再如佛教的“真理”，并不是指对客观事物的正确认识，而是指“真如”。心即真如。真者真实，如者如常不变。佛教认为，外间的一切事物和现象都是虚妄不实、生灭无常的，只有心才是真实不变的。可见，他们说的“真理”与我们平常说的“真理”，其内涵有着天壤之别。佛学概念均有其自己的特殊规定性。

佛教的哲学理论基础是“缘起”说，认为世间的一切事物都处在因果联系之中，依一定的条件发生变化。在此基础上，建立一套独特的宗教理论体系。

第一，“四谛说”：即苦谛、集谛、灭谛、道谛，是关于生死和涅槃因果的理论。苦谛，认为世间一切皆苦，人从生到死充满了无穷的苦恼，有生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、爱别离苦、求不得苦、五盛阴苦。集谛，集是集合的意思。集谛是说一切都是由条件集合而成，是探求引起苦的原因的真理。认为“爱”和“欲”是世间一切苦的根本原因。灭谛，是探求人生如何解脱苦果，消除烦恼业障的途经。佛教认为，经过长期的修行，达到涅槃境界，就能获得解脱。可以说，灭谛就是证得涅槃，获得解脱的真理。道谛：指断除“苦”、“集”而达到

涅槃的理论和方法，即“八正道”等。

第二，“五蕴说”：“五蕴”又译为“五阴”，意为五种类别和五种积聚。佛教认为，世间的一切都是由五种因素积聚而成的，生灭无常，没有常固不变的主宰。五种因素就是：色、受、想、行、识五蕴。“色蕴”：指构成世界的四种物质，即地、水、火、风“四大”。“受蕴”：指外界作用于五官而产生的感受。“想蕴”：指理性、概念活动。“行蕴”：指心理、意志活动，即造作。“识蕴”：指总的意识，即把想、行、受三蕴会聚起来，能对境界觉了分别。“了”谓觉了，“别”谓“区分”。这“五蕴”是对有为法所作的概括，有广狭二义，狭义指现实的人，广义为物质世界和精神世界的总和。这是佛教所研究和分析的基本对象。

第三，“十二因缘说”：为佛教“三世轮回”的基本理论，包括：无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死等十二部分。它们的缘起关系是：无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六处、六处缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取、取缘有、有缘生、生缘老死。这十二个部分，转辗成果，称为“因”。互为条件，称为“缘”。两者之间构成因果关系。

第四，法印说：“法印”是印证、标志的意思。法印包含三个独特的命题，即：诸行无常、诸法无我、涅槃寂静。“诸行无常”，是说世间的一切事都是时刻处在生灭变化之中，没有常住性的。“诸法无我”，是说世间一切现象是因缘和合而成的，没有独立的实体或主宰者。“涅槃寂静”是说超脱生死轮回，进入涅槃境界。此三法印是佛教学说的三个特征，亦称“三相”。

第五，空论，是佛教各派的重要教义。“空”指事物之虚幻不实，或指理体之空寂明净。佛教认为，世界一切现象皆因缘和合而生，没有质的规定性和独立自在的自体，是假而不实的，故“空”。但佛教对“空”的解释各有不同。从否定对象上看，



分为“我空”和“法空”两种。从论证的方式上说，分为“分析空”和“当体空”两种。分析空就是把物质和时间分析到极微的“无方分相”和“无前后相”时，即显空相。当体空就是说对一切事物无须分解，只要用空的理法去观察，就可以明白事物本身是空的。从是否有终极真理来说，又有“但空”和“不但空”两种。把空看成是绝对的虚无，认识不到它是有一种存在形式，是但空；相反，如果能认识到事物不但有空的一面，还有不空的一边，空有不离，空有互摄，但不但空，即中道空。佛教各派还对空有种种不同的解释。总之，佛教认为：世界的一切事物和现象是空而不实的。

第六，因果论：即因果报应说。因是指原因，是能生；果是指结果，是所生。佛教认为，世间的一切事物，没有一个不是因缘和合而成的，因此有因必有果，有果必有因，世间的一切都处在因果联系之中。有“四缘”、“六因”、“十因”、“五果”等理论。四缘即因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘。六因即能作因、俱有因、同类因、相应因、遍行因、异熟因。十因即随说因、观待因、牵引因、生起因、摄受因、引发因、定异因、同事因、相违因、不相违因。五果即异熟果、等流果、士用果、增上果、离系果。佛教认为，人在现世中的种种遭遇和造作，是前世之果，亦是来世之因。因果报应说是佛教的宗教理论体系中的基本理论。

以上是佛教理论中最基本的东西，也是读懂《周易禅解》所必须具备的最起码的佛教知识。

## 二

智旭（1599—1655），字素华，别号“八不道人”，晚年称“藕益老人”。俗姓钟，名际明，古吴木渎（今江苏吴县）人，生

于明代万历二十七年（1599）。少年时崇尚理学，敬服陆九渊和王阳明的心学，反对佛老，著《辟佛论》数十篇。后因读《莲池自知录》和《竹窗随笔》改变对佛教的认识，不再反对佛教，将《辟佛论》焚之。天启二年（1622），从高僧德清弟子雪岭剃度，取法名智旭，进入径山（今杭州西北）修禅。后受具云栖寺，接着又受菩萨戒。此后，遍阅律藏，决心弘律，著述《毗尼事义集要》及《梵室偶谈》。崇祯四年（1631），究心天台宗，但又称不肯为天台宗子孙。次年，入灵峰山（今浙江孝丰县境内），造西湖寺。晚年，皈依净土宗，撰《净信堂集》。清顺治十二年（1655）正月在灵峰寺圆寂，寿五十七。

智旭一生著作不少，共四十余种，其门人编为《宗论》和《释论》两大类。《宗论》即《灵峰宗论》，共三十八卷。在其全部著作中，《阅藏知津》是最具有特点的著作。

智旭生活的明代，是我国封建社会的末期，长期为封建统治者服务的意识形态都处在衰微之中，佛教亦如此。明代佛教较为活跃的主要有禅宗和净土宗，其余各宗，乃气息奄奄。就是禅宗即已堕落。智旭指出：“今时丧心病狂无耻禅和，影响窃掠，听其言超佛祖之先，稽其行落狗彘之下”。智旭见“禅道僭滥”，而悲感“不忍见闻”而“痛哭流涕”（《灵峰宗论》）。在佛教如此衰微的情况下，智旭在理论上提出“融会诸宗”的主张。

智旭主张融会性、相二宗。性宗以天台宗和华严宗为代表，它主张真如缘起，以为唯一真心是诸法产生的本源，一切善恶染净均在一心之中，禅宗亦属于性宗的范畴。相宗以法相唯识宗为代表，它主张阿赖耶识缘起，用“识”说明诸法产生的本源，通过分析法相，说明诸法唯说的性质。对于这性、相二宗，智旭认为是，“犹波与水，不可分隔”的，合之则互存，分之则两伤。还指出：性、相二宗的“源头”，皆是“现前一念”，由

此“则知三乘十二分教，皆吾心识注脚”（《灵峰宗论》）。智旭关于性、相二宗融会的主张，即以贯彻在《周易禅解》之中。

智旭还主张禅、教、律三者的统一。智旭的这一主张亦是针对当时佛教的衰败而提出来的。他批评当时佛教的状况时指出：“今之学者，不惟分门别户，纵发心遍学，曾不知其一以贯之。所以，一入律堂，便将衣钵锡杖为标榜；一入讲席，便将消文贴句为要务；一入禅林，便将机锋转语为茶饭”（《灵峰宗论》）。即是修行一二十年，甚至高居方丈，自以为通禅、通教、通律的，若真正以佛心、佛语、佛行进行考核，很少有不违背的。所以，他认为不应把禅、教、律分裂开来，而应该是“同条共贯”，统一一致的。他说：“禅者佛心，教者佛语，律者佛行”，三者是一个整体。但是，今人只“知宗者佛心，教者佛语”，而“不知戒者佛身”，若此，“纵透千七百条公案、通十二部了义，止成依草附木，无主孤魂而已。”（同上）在智旭看来，“禅者教之纲，教者禅之纲”，“宗者无言之教，教者有言之宗”。即是说，不仅禅、教、律要统一，而且宗和教也要统一。它们都应统一在“直指人心，见性成佛”这一佛教的真旨上。

第三，推崇净土宗。净土宗是以专门修行往生阿弥陀佛净土的法门，宋代以后，成了佛教各派的共同信仰。到了明代亦是如此，出现了禅净双修状况。净土宗以佛教共宗的姿态传播着。智旭思想的特点是，“融会诸宗，归报净土”。他念佛的目的，是要“求生西方”。智旭先是修禅，不打算“往生净土”，后来发现毫无用处。继则禅净双修，进而发现末代禅病极为严重，最后舍弃参禅而“专事净土”。智旭通过他自己三十多年的实践证明，要想获得解脱，净土法门比起禅道来要直捷得多。于是，他立下万牛不能挽回的“求生西方”之志。

第四，援佛入儒，主张佛儒一家。智旭用佛教的概念、思想、价值观来解释儒家的概念、思想和经典。如以佛教的唯心

来解释儒家的“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”这“十六字诀”；以“菩提之基”解释“孝道”；以“明心见性”解释“尽心知性”；以“正念真如”解释“忠恕”；以“五戒”解释“五常”；以“真释”解释“真儒”；以“妙心”解释“知”，以“一心三观”解释“致”，以“幻现”解释“物”，以“推究幻影”解释“格”，由此，“致知格物”完全丧失了儒家的原意。智旭的结论是儒佛一家，三教同源。就“本源佛性”上说，三教原来是一家，“大道之在人心，古今唯此一理，非佛祖圣贤所得私也。统乎至异，汇乎至同，非儒、释、道所能局也。克实论之，道非世间，非出世间，而以道入真，则名出世；以道入俗，则名世间。真与俗皆迹也，迹不离道，而执迹以言道，则道隐。”“道无一，安得执一以为道？道无三，安得分三教以求道？”智旭认为，三教有一个共同的目的，治世或给世间以福祐，只是达到目的的途径不同而已。智旭说：“三教深浅，未暇辨也，而仁民爱物之心则同”，“充惻隐之心，仁不可胜用，儒以之保民，道以之不疵疔于物，释以之度尽众生”。“自心者，三教之源，三教皆从此心施設。”（《灵峰宗论》）由于仁为三教之源，那么三教圣人的根本任务是“不昧本心而已”。

概言之，智旭思想的特点是内则主张诸宗融合，外则强调儒佛一家，三教同源。

由于智旭倡导融会佛教各宗派，因而在对《周易》的注解时，虽名当《周易禅解》，实际上不只使用禅宗的思想，还使用了其他宗派，如天台宗、华严宗、唯识宗的思想。在《周易禅解》中，智旭强调“即心是佛”、“顿悟成佛”的思想，更强调定慧双修，认为有定无慧，或有慧无定都是不能“明心见性”，进而“见性成佛”的，只有“慧与定俱”，“定慧双修”，才能达到目的。从这个意义上说，《周易禅解》是颇具有禅味的。智旭以禅解《易》的目的何在呢？他指出：“吾所由解《易》者无他，

以禅入儒，诱儒知禅耳。”（《自序》）作者的用心大概是：在儒佛都处于衰微的时候，使它们融合，产生出一点新机，以延续其生命。从这一点上说，作者的初衷实在难以实现的。

### 三

佛教源于印度，它在中国传播发展的历史，实质上是与中国本土文化不断融会的历史，即佛教中国化的历史。佛教在中国传播和发展的过程中，对中国的哲学、逻辑学、音韵学、语法学、诗歌、小说、音乐、绘画、雕塑、建筑、民俗等等方面产生了深刻的影响，佛教成了中国文化中固有的不可分割的一部分。在佛教中国化的过程中，不只是抄袭或简单地照搬印度佛教的理论，而是在此基础上有新的发展和新的贡献。

世界上任何一个民族的文化发展，都和宗教有密切不可分割的关系。宗教具有它巨大的极为重要的社会动能，过去是这样，现在和将来也决不能忽视这种作用。从某种意义上讲，一切宗教其目的都是为了完善人自在的内在本质的规定性。人的内在本质是什么呢？历来的哲学家们争论不休。中国的儒学大师孟子认为，人人都具有先验的善端，人性是善的；而法家的集大成者韩非则认为，善则后天形成的，人的本性是恶的。这两种认识，不能说不具偏颇性。西方有的哲学家说：“人类的地位是在神与兽之间，时而近乎神，时而近乎兽”（普罗提诺）；有的说：“人，从本质上说，是一种可怕的野兽”（叔本华）；有的说：“人，就是大自然的终极目的。宇宙中的各个角落没有任何物能够像人这样容易地把自己组织起来”（爱默生）；有的说：“人是一种政治动物”（亚里斯多德），或“人是一种会制造工具”的动物”（富兰克林）；还有的说：人的本质，就其现实性说，“是一切社会关系的总和”（马克思）等等。或许，哲学家们对

此问题还会争论一万年，因为从不同的角度去界说，就会有不同的结论。但是，不管怎么说，人之作为人的内在本质就是：理性、智慧、仁德、慈爱以及对理想的追求。先哲亚里士多德说得好：“如果人没有美德，人就成了动物中最邪恶、最残暴、色欲与食欲也是最大的动物。”因此，任何社会、任何人都必须修身养性、治心，树立社会公德，发扬人的善性，提高人的道德素质，具有绝对重要的意义。特别是在人欲横流、不仁不义、不忠不孝、道德沦丧，社会公德、道德素养每况愈下的情况下，更应该如此。否则，社会将失去平衡与和谐，产生不安定的局面。为要治心，佛教具有它特殊的作用。

佛教的理论基础是“缘起性空”论，以有性众生为根本的研究对象，以此来揭开人生的秘密，使有情众生解脱人生的种种痛苦与烦恼。为此，佛教十分重视心、心所的研究，并且作出了详细的辨析，探索人的行善行恶的原因，提出对治而使人心净化的方法，从而除恶扬善，积善行德，使人的道德达到圆满的最高境界。佛教道德的总精神是：“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教”。佛教把是否“利他”作为划分是善还是恶的标准，提倡“自利利他”。对自己对他人都有利者是善，对自己不利对他人有利者是大善；对自己对他人都不利者是恶，对自己有利对他人不利者是大恶，即损人利己者为大恶。因此，佛教提倡以慈悲为怀，不但要怜爱自己的亲人、同胞，还要爱一切人，甚至怜爱一切生命，提倡十善，反对十恶。十恶指杀生、偷盗、乱搞两性关系、说假话谎话、挑拨离间、骂人和恶语中伤别人、言语下流、贪心、发怒、偏邪与邪恶的观念；与此相反者为“十善”。此外佛教还把窃取他人之物、抵赖债务、吞没寄存的财物、欺罔共有财产、因便侵占、借势苟得、非法经营看作是恶的行为，等等。总之，佛教主张慈悲为怀、积善行德。所有这些在人欲横流、道德堕落、人性异化的社会环境中是非

常具有实际意义的。

第二，佛教是非常哲理化的宗教，其中具有无穷的智慧和科学的方法论。要对此问题作出深入的研究，务必写作专论。这里只举例说明：

一，佛教说，世间一切事物都是因缘和合而成的，没有独立自在的主体。这是先哲深邃的智慧，而且是科学的结论。它与现代哲学说的宇宙间的一切事物都是依一定地点、时间和条件为转移的这个论断是一致的。现代科学也证明，宇宙的一切事物都是由一定的要素构成的，依一定的条件而存在而发展。大至太阳系、银河系直至一切星系；小至分子、原子、基本粒子均是这样。随着时间的推移，事物构成的要素、结构发生了变化，事物的性质也就发生了变化。或生或灭亦是如此。任何事物的生灭不是无原而生，也不是无原而灭，总是处在因果相续、物质守恒之中的。佛教的缘起缘生的理论揭示了宇宙发展变化的真理。因此，要求我们看待事物不能绝对化和僵死化。

二，佛教还提倡中道、反对两边（两端）的方法论。佛教认为，偏于“有”或偏于“无”，偏于“假”或偏于“空”都是“边见”“邪见”。主张亦有亦无，非有非无；非空非假，亦空亦假；非一非一切，一即一切；色不异空，空不异色；色即是空，空即是色；“假”中包含着“中”和“空”，“空”中包含有“中”和“假”，“中”中包含有“假”和“空”。总之，“有”与“无”，“空”和“假”是互相融入而不相碍的。即佛教讲的中道是圆融中道。这 and 现代哲学讲的矛盾的对立统一，中介基本上是相一致的。事实上，如果只把矛盾看成对立的两极，否认它们的统一与同一，否认中介是错误的。我们可以从佛教中道论中吸取辩证思维的智慧，用以丰富科学的思维方法。

三，佛教哲学具有对认识主体和认识对象作细致分析的特点，我们亦可以从中吸取有益的智慧。如佛教把“心法”分析

为：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识等八种。把“心所法”分析为：遍行五、别境五、善十一、根本烦恼六、随烦恼二十、不定四，共五十一个，即五十一心所。再如：把“色”分析为显色四、形色二十、表色八，共32个。把“苦”分析为：生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、爱别离苦、求不得苦、五盛阴苦等等。总之，佛教哲学擅长于分析。这与儒道两家哲学具有明显的不同。儒家的“仁”、道家的“道”，其含义很广，但是，是很模糊的庞统的。虽然佛教的分析哲学与儒道的模糊哲学各有其妙用，但佛教的对认识主体和认识对象能作细致分析的智慧，令人钦叹不已。模糊认识是人类认识的一种形式，不论是过去、现在还是未来都有不可取代的地位，但是，在细加分析的基础上，更加准确地把握事物的本质和规律，从而具有更可靠的实证性和可操作性，却是认识发展的规律。所以，我们亦可以现代的科学方法为指导，从佛教的分析方法中吸取新的智慧。

第三，中国化的佛教作为中华文化的有机组成部分，它在建设现代中华新文化的过程中应该有它的地位和作用。若要弘扬中华文化，不认真研究佛教或否定佛教，不吸取其中的智慧和有价值的东西，那应该说是一个错误。如要不研究佛教，就不能真正懂得汉代以后中华文化发展的规律，就不能真正懂得我国哲学发展的高峰、宋明理学的特点，就不能真正懂得我国的小说、诗歌、绘画的风采和神韵，就不能真正懂得我国的民俗和民众的社会心理的特色，等等。总之，认真研究佛教是弘扬中华文化所必需的，是建设现代新文化所必需的。为要做到这一点，必须进一步克服和肃清左的影响。

总之，佛教中包含着深邃的智慧和无穷的知识，必须认真分析研究佛教中包容的一切，吸取其中一切有教益的东西，为建设社会文明服务。智旭的《周易禅解》亦可作为借鉴。



# 自序

智旭

藕益子结冬于月台，禅诵①之余，手持《韦编》②而笺释之。或问曰：子所解者是“易”耶？余应之曰：然。复有视而问曰：子所解者非“易”耶？余亦应之曰：然。又有视而问曰：子所解者亦“易”亦非“易”耶？余亦应之曰：然。更有视而问曰：子所解者非“易”非非“易”耶？余亦应之曰：然。侍者闻而笑曰：若是乎堕在四句③中也。

余曰：汝不闻四句皆不可说，有因缘④，故四句皆可说乎？因缘者，四悉檀⑤也。人谓我“释子”也，而亦通儒，能解“易”，则生欢喜焉，故谓是“易”者，吾然之，世界悉檀也。或谓我“释子”也，奈何解“易”，以同俗儒？知所解之非“易”，则善心生焉，故谓非“易”者，吾然之，为人悉檀也。或谓儒、释殆无分也，若知“易”与“非易”必有差别，虽异而同；虽同而异，则笼统之病，不得作焉，故谓亦“易”、亦“非易”者，吾然之，对治悉檀也。或谓儒、释必有实法也，若知“非易”，则儒非定儒；知“非非易”，则释非定释。但有名字，而无实性，顿见不思議理焉。故谓“非易”、“非

“非易”者，吾然之，第一义悉檀也。

侍者曰：不然。若所解是“易”，则人将谓“易”可助出世法，成增益谤。若所解“非易”，则人将谓师自说禅，何尝知“易”？成减损谤。若所解亦“易”、亦“非易”，则人将谓儒原非禅，禅亦非儒，成相违谤。若所解“非易”、“非非易”，则人将谓儒不成儒，禅不成禅，成戏论谤。乌见其为四悉檀也？

余曰：是固然。汝独不闻人参善补人，而气喘者服之立毙乎？抑不闻大黄最损人，而中满者服之立瘥乎？春之生育万物也，物固有遇春而烂坏者；夏之长养庶品也，草亦有夏枯者；秋之肃杀也，而菊有黄花；冬之闭藏也，而松柏青青，梅英馥馥。如必择其有利无害者而后为之，天地恐亦不能无憾矣。且佛以慈眼视大千，知群机已熟，然后示生，犹有魔波旬扰乱之，九十五种嫉妒之，提婆达多思中害之⑥，岂惟尧、舜称犹病哉！吾所由解“易”者无他，以禅入儒，务诱儒以知禅耳。纵令不得四益而起四谤，如从地倒，还从地起，置毒乳中，转至醍醐⑦，厥毒仍在，偏行为外道师，萨遮为尼犍⑧主，意在斯也。

侍者再拜而谢曰：此非弟子所及也，请得笔而存之。

崇祯辛巳仲冬，智旭道人书于温陵之毫馀楼。

## 【注释】

①“禅”即“禅定”：意为“静虑”、“思维修”、“定”等。东汉时，安世高将印度的禅学传入中国，唐代，慧能（638—713）创立禅宗。禅宗又称佛心宗，是中国化的佛教派别，哲学

上属心学的范畴。提倡心性本净，佛性本有，见性成佛。主张即身成佛的“顿悟”、不读经、不礼佛、不立文字、教外别传等。其禅法以定慧为本。“定慧”即“无所住而生其心”，“无所住”指“定”，“生其心”指“慧”，禅宗的一切思想都是从这个定义中引申扩充而来的。禅宗所依据的经典先是《楞伽经》，后是《金刚经》，六祖慧能的《坛经》是其重要的代表性的经典。《周易禅解》即以禅宗的思想解《周易》。“禅诵”，指诵读禅宗的经典之类。

②“韦编”：指《周易》。司马迁《史记·孔子世家》说：孔子晚而喜《易》，“读《易》韦编三绝”。韦，熟牛皮。上古时代用竹筒写书，用牛皮条编联起来。因有“读《易》韦编三绝”的说法，所以，以后就用“韦编”代表《周易》。

③“四句”：指佛教以“有”和“空”来分别诸法的四种说法，即：有而非空，是第一句“有”门；空而非有，是第二句“空”门；亦有亦空，是第三句“亦有亦空”门；非有非空，是第四句“非有非空”门。这里的“是易”、“非易”、“亦易亦非易”、“非易非非易”与佛教的四句分别没有多少区别，所以说，“堕在四句中”。这是佛教哲学特有的思维方法。

④“因缘”：是“因”和“缘”的合称。泛指一切事物生灭所依赖的原因和条件。“因”指起主要的直接作用的条件；“缘”指起辅助作用的条件。因缘在这里指依赖一定的条件，上述四句是可以这样说的。

⑤“四悉檀”：指佛说法不出这四悉檀。悉檀，成就的意思。谓用这四法来成就众生的佛道。1，“世界悉檀”：指佛首先顺着凡人之情用“人”、“我”等假名随顺众生所乐而说世界之法。2，为人悉檀：指佛说法鉴于众生的机缘，随众生机宜的大小、宿种的深浅，说以各人所应之法，使其发起正信，增长善根。3，对治悉檀：指有针对性的施以教化，贪欲多者教以慈心，愚痴

多者教以因缘观，施以种种法药，除出众生的恶根。4，第一义悉檀：指佛见众生的机缘已成熟，教说诸法实相，使其入于真正之果证。此借用四悉檀之说来说解释“是易”、“非易”、“亦易亦非易”、“非易非非易”等四种说法。“是易”为世界悉檀；“非易”为为人悉檀；“亦易亦非易”为对治悉檀；“非易非非易”为第一义悉檀。此为说“易”的四大成就。

⑥“波旬”：“恶魔”的名称。意为“杀者”，常欲断人的慧命。“九十五种”：指佛教之外的九十五种外道。“提婆达多”，释迦牟尼叔父斛饭王之子，先随释迦出家为弟子，后自称大师，反对释迦牟尼，自立僧团。此处说明以禅解易必遭人反对，犹如释迦牟尼创立佛教遭到恶魔、外道等反对一样。

⑦“四益”：指前面的“四悉檀”，意谓四大成就。“四谤”：指前面说的四种诽谤，即：“增益谤”、“减损谤”、“相违谤”、“戏论谤”。“醍醐”：从牛奶中提炼出来的食物，佛教称为“世间第一上味”。作者指出：用禅解《易》，以禅入儒，犹如“置毒”牛奶之中，即使提炼成醍醐之类的美食，其毒性仍然存在，其目的在于诱导儒生认识禅理，此外，别无其他的用意。

⑧“外道”：指佛教之外的其他宗教哲学派别。外道的种类说法不一，主要指佛陀在世时的六师外道和九十六种外道。“尼健”：又称“尼乾、尼健”，六师外道之一。

## 目 录

### 周易禅解

绪言·····	陈德述(1)
自序·····	智 旭(1)

#### 周易禅解卷一

##### 上经

乾卦·····	(2)
坤卦·····	(17)

#### 周易禅解卷二

##### 上经

屯卦·····	(42)
蒙卦·····	(47)
需卦·····	(51)
讼卦·····	(54)
师卦·····	(58)
比卦·····	(61)
小畜卦·····	(65)
履卦·····	(68)

### 周易禅解卷三

#### 上经

泰卦 .....	(77)
否卦 .....	(80)
同人卦 .....	(84)
大有卦 .....	(87)
谦卦 .....	(91)
豫卦 .....	(94)
随卦 .....	(98)
蛊卦 .....	(100)
临卦 .....	(104)
观卦 .....	(106)

### 周易禅解卷四

#### 上经

噬嗑卦 .....	(112)
贲卦 .....	(115)
剥卦 .....	(118)
复卦 .....	(121)
无妄卦 .....	(124)
大畜卦 .....	(127)
颐卦 .....	(130)
大过卦 .....	(133)
坎卦 .....	(136)
离卦 .....	(138)

### 周易禅解卷五

## 下经

咸卦·····	(142)
恒卦·····	(145)
遁卦·····	(148)
大壮卦·····	(150)
晋卦·····	(153)
明夷卦·····	(156)
家人卦·····	(158)
睽卦·····	(161)
蹇卦·····	(165)
解卦·····	(168)
损卦·····	(171)
益卦·····	(174)

## 周易禅解卷六

## 下经

夬卦·····	(180)
姤卦·····	(183)
萃卦·····	(186)
升卦·····	(189)
困卦·····	(192)
井卦·····	(195)
革卦·····	(197)
鼎卦·····	(200)
震卦·····	(203)
艮卦·····	(206)
渐卦·····	(210)
归妹卦·····	(213)

## 周易禅解卷七

### 下经

丰卦·····	(219)
旅卦·····	(222)
巽卦·····	(225)
兑卦·····	(228)
涣卦·····	(230)
节卦·····	(233)
中孚卦·····	(236)
小过卦·····	(240)
既济卦·····	(244)
未济卦·····	(247)

## 周易禅解卷八 传

系辞上传·····	(250)
-----------	-------

## 周易禅解卷九 传

系辞下传·····	(272)
说卦传·····	(287)
序卦传·····	(293)
杂卦传·····	(295)

易解跋·····	(300)
----------	-------



## 四书禅解

绪言 .....	陈德述	303
自序 .....	智 旭	314
重刻序 .....	印 光	319
 论语点睛上 .....		324
学而第一 .....		324
为政第二 .....		331
八佾第三 .....		340
里仁第四 .....		347
公治长第五 .....		354
雍也第六 .....		362
述而第七 .....		370
泰伯第八 .....		380
子罕第九 .....		386
乡党第十 .....		394
 论语点睛下 .....		398
先进第十一 .....		398
颜渊第十二 .....		406
子路第十三 .....		414
宪问第十四 .....		422
卫灵公第十五 .....		433
季氏第十六 .....		442

---

阳货第十七 .....	447
微子第十八 .....	454
子张第十九 .....	458
尧曰第二十 .....	463
中庸直指 .....	465
大学直指 .....	504

# 周易禅解卷一

## 上 经

六十四卦皆伏羲所画，夏经以“艮”居首，名曰《连山》；商经以“坤”居首，名曰《归藏》，各有繇辞以断吉凶。文王囚羑里时，系今彖辞，以“乾”、“坤”二卦居首，名之曰《易》。周公被流言时，复系爻辞，孔子又为之《传》以辅翊之，故名《周易》。

古本文王、周公彖、爻二辞，自分上下两经。孔子则有《上经彖传》、《下经彖传》、《上经象传》、《下经象传》、“乾”、“坤”二卦《文言》、《系辞上传》、《系辞下传》、《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》，共名“十翼”。后人以孔子前之五传会入上下两经，而《系辞》等五传不可会入，附后别行，即今经也。

可上可下，可内可外，易地皆然，初无死局，故名“交易”。能动能静，能柔能刚，阴阳不测，初无死法，故名“变易”。虽无死局，而就事论事，则上下内外仍自历然；虽无死法，而即象言象，则动静刚柔仍自灿然，此所谓万古不易之常经也。

若以事物言之，可以一事一物，各对一卦一爻；亦可于一事一物之中，具有六十四卦、三百八十四爻。

若以卦爻言之，可以一卦一爻，各对一事一物；亦可于一卦一爻之中，具断万事万物，乃至世、出世间①一切事物。

又一切事物即一事一物，一事一物即一切事物；一切卦爻即一卦一爻，一卦一爻即一切卦爻。故名“交易”、“变易”，即不变随缘，随缘不变，互具互造，互入互融之法界②耳。

伏羲但有画而无辞，设阴阳之象，随人作何等解，世界悉檀也。文王彖辞，吉多而凶少，举大纲以生善，为人悉檀也。周公爻辞，诚多而吉少，尽变态以劝惩，对治悉檀也。孔子《十传》，会归内圣外王之学，第一义悉檀也。偏说如此。克实论之，四圣各具，前三悉檀，开权显实，则各四悉。

## 乾卦

乾☰乾下乾上

乾：元、亨、利、贞。

六画皆阳，故名为“乾”。“乾”者，健也，在天为阳，在地为刚，在人为智、为义，在性为照，在修为观；又在器界为覆，在根身为首，为天君，在家为主，在国为王，在天下为帝。或有以天道释，或有以王道释者，皆偏举一隅耳。健则所行无碍，故“元、亨”。然须视其所健者何事。“利贞”之诫，圣人开示学者切要在此，所谓修道之教也。

夫健于上品十恶者，必堕地狱；健于中品十恶者，必堕畜生；健于下品十恶者，必堕鬼趣。健于下品十善者，必成脩罗；健于中品十善者，必生人道；健于上品十善者，必生天上③。健于上品十善、兼修禅定者，必生色、无色界；健于上品十善、兼修四谛、十二因缘观者，必获二乘果证；健于上上品十善、能自利、利他者，即名菩萨。健于上上品十善，了知十善即是法界、即是佛性者，必圆无上菩提。故十界皆“元、亨”也④。

三恶为邪，三善为正；六道有漏为邪，二乘无漏为正；二乘偏真为邪，菩萨度人为正；权乘二谛为邪，佛界中道为正；分别中边不同为邪，一切⑤无非中道为正，此“利贞”之诫，所以当为健行者设也。

### 初九：潜龙勿用。

龙之为物也，能大能小，能屈能伸，故以喻“乾”德焉。“初”未尝非“龙”，特以在下，则宜“潜”而“勿用”耳。此如大舜耕历山时，亦如颜子居陋巷乎？其静为复，其变为巽；“复”则“后不省方”以姤自养，“姤”则“施命诰四方”以养众，皆“潜”之义也。

### 九二：见龙在田，利见大人。

“初”如“渊”，二如“田”，时位之不同耳，“龙”何尝有异哉！“二”、“五”曰“大人”，“三”曰君子，皆人而能“龙”者也。此如大舜征庸时，亦如孔子遑遑求仕乎？其静为临、为师，其变为同人，皆有“利见”之义焉。

### 九三：君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。

在下之上则地危，纯刚之德则望重，故必“终日乾乾”。虽至于夕，而犹“惕若”，所谓安而不忘危。危者，安其位者也。此如大舜摄政时，亦如王臣“蹇蹇匪躬”者乎？其静为“泰”、为“谦”，其变为“履”，皆有“乾乾”、“惕”“厉”之义焉。

### 九四：或跃在渊，无咎。

“初”之“勿用”，必于深渊，“四”亦在“渊”，何也？“初”则“潜”，“四”则“跃”，时势不同，而迹暂同。此如大

舜避位时，亦如大臣之“休休有容”者乎？其静为“大壮”、为“豫”，其变为“小畜”，皆有将飞未飞，以退成进之义焉。

九五：飞龙在天，利见大人。

今之“飞”者，即昔之或“跃”、或“惕”、或“见”、或“潜”者也。不如此，安所称“大人”哉！我为“大人”，则所见无非“大人”矣。此如大舜垂衣裳而天下治，亦如一切圣王之御极者乎？其静为“夬”、为“比”，其变为“大有”，皆有“利见”之义焉。

上九：亢龙有悔。

“亢”者，时势之穷；“悔”者，处“亢”之道也。此如大舜遇有苗弗格，舞干羽于两阶乎？否则不为秦皇、汉武者，几希矣。其静为“乾”，为“剥”，其动为“夬”，皆“亢”而须“悔”者也。

王阳明曰：“乾”六爻作一人看，有显晦，无优劣；作六人看，有贵贱，无优劣。

统论六爻表法，通乎世、出世间⑥。若约三才，则上二爻为天，中二爻为人，下二爻为地；若约天时，则冬至后为初爻，立春后为二爻，清明后为三爻，夏为四爻，秋为五爻，九月后为上爻。又“乾”“坤”二卦合论者，十一月为乾初爻，十二月为二爻，正月为三爻，二月为四爻，三月为五爻，四月为上爻，五月为“坤”初爻，乃至十月为“坤”上爻也。

若约欲天，则初爻为四王，“二”忒利，“三”夜摩，“四”兜率，“五”化乐，“上”他化⑦。

若约三界，则“初”欲界，“二”、“三”、“四”、“五”色界，

“上”无色界⑧。

若约地理，则“初”为渊底，“二”为田，“三”为高原，“四”为山谷，“五”为山之正基，“上”为山顶。

若约方位，则“初”为东，“三”为南，“四”为西，“六”为北，“二”、“五”为中。

若约家，则“初”为门外，“上”为后园，中四爻为家庭。

若约国，则“初”、“上”为郊野，中四爻为城内。

若约人类，则“初”民，“二”士，“三”官长，“四”宰辅，“五”君主，“上”太皇或祖庙。

若约一身，则“初”为足，“二”为腓，“三”为股、为限，“四”为胸、为身，“五”为口、为膻，“上”为首，亦为口。

若约一世，则“初”为孩童，“二”少，“三”壮，“四”强，“五”艾，“上”老。

若约六道，则如次可配六爻。

又约十界，则“初”为四恶道，“二”为人天，“三”为色、无色界，“四”为二乘，“五”为菩萨，“上”为佛⑨。

若约六即，则“初”理，“二”名字，“三”观行，“四”相似，“五”分证，“上”究竟⑩。

以要言之，世、出世法，若大若小，若依若正，若善若恶，皆可以六爻作表法。有何一爻不摄一切法，有何一法不摄一切六爻哉。

佛法释“乾”六爻者：龙乃神通变化之物，喻佛性也。理即位中，佛性为烦恼所覆，故“勿用”。名字位中，宜参见师友，故“利见大人”。观行位中，宜精进不息，故“日乾”、“夕惕”。相似位中，不著似道法爱，故“或跃在渊”。分证位中，八相成道，利益群品，故为人所“利见”。究竟位中，不入涅槃，同流九界，故云“有悔”。此原始要终，兼性与修而言之也⑪。

若单约修德者：阳为智德，即是慧行。“初”心乾慧，宜以

定水济之，不宜偏用。“二”居阴位，定慧调适，能见佛性，故云“利见大人”。“三”以慧性遍观诸法，“四”以定水善养其机，“五”则中道正慧、证实相理，“上”则觅智慧相了不可得<sup>⑫</sup>。

又约通塞而言之者：“初”是浅慧，故不可用。“上”是慧过于定，故不可用。中之四爻皆是妙慧，“二”如开佛知见，“三”如示佛知见，“四”如悟佛知见，“五”如入佛知见也<sup>⑬</sup>。

用九：见群龙无首，吉。

六十四卦，共计三百八十四爻。阴阳各半，则阳爻共有百九十二，此周公总明一切阳爻所以用“九”而不用“七”之旨也。盖七为少阳，静而不变；九为老阳，动而变阴。今若筮得“乾”卦，六爻皆九，则变为“坤”卦。不惟可知大始，亦且可作成物。而六龙不作六龙用，其变化妙无端倪矣。此如大舜荐禹于天，不以位传其子，亦如尧舜之犹病，文王之望道未见，孔子之圣仁岂敢乎？

若约佛法释者：“用九”，是用有变化之慧，不用“七”之无变化慧也。阳动，即变为阴，喻妙慧必与定俱。《华严》云：智慧了境同三昧。《大慧》云：一悟之后，稳贴贴地。皆是此意。“群龙”者，因中三观，果上三智也。观之与智，离四句，绝百非，不可以相求，不可以识识，故“无首”而“吉”<sup>⑭</sup>。

《彖》曰：大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。

此孔子《彖传》，所以释文王之彖辞也。释彖之法，或阐明文王言中之奥，或点示文王言外之旨，或借文王言句而出手眼，别申妙义。事非一概。今“乾”、“坤”二卦，皆是自出手眼，或



亦文王言外之旨。

此一节是释“元、亨”二字，以显性德法尔之妙，所谓“无不从此法界流”也。盖“乾”之德不可胜言，而惟“元”能统之。“元”之德不可名状，惟于“万物资始”处验之。“始”者，对“终”而言，不始不足以致终，不终不足名“资始”。即始而终，故曰“统天”。举凡“云行雨施，品物流行”，莫非“元”之德用，所谓“始”则必“亨”者也。

大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。

此一节，是显圣人以修合性，而自利功圆也。圣人见万物之“资始”，便能即始见终，知其由终有始，始终止是一理。但约时节、因缘、假分六位，达此六位，无非一理，则位位皆具龙德，而可以“御天”矣。天即性德也，修德有功，性德方显，故名“御天”。

乾道变化，各正性命，保合太和乃利贞。

此一节是释“利、贞”二字，以显性德本来融遍，所谓“无不还归此法界”也。盖一切万物既皆“资始”于“乾元”，则罔非“乾”道之变化。既皆“乾”道变化，则必各得“乾”道之全体大用。非是“乾”道少分功能，故能“各正性命”。物物具“乾”道全体，又能“保合太和”；物物具“乾元”“资始”大用，乃所谓“利、贞”也。

首出庶物，万国咸宁。

此一节是显圣人修德功圆，而利他自在也。

统论一传宗旨，乃孔子借释彖、爻之辞，而深明性修、不二<sup>⑮</sup>之学。以“乾”表雄猛不可沮坏之佛性，以“元、亨、利、贞”表佛性，本具常、乐、我、净之四德。佛性必常，常必备乎四德。竖穷横遍，当体绝待，故曰“大哉乾元”<sup>⑯</sup>。

试观世间万物，何一不从真常佛性建立。设无佛性，则亦无三千性相，百界千如，故举一常住佛性，而世间果报天、方便净天、实报义天、寂光大涅槃天，无不统摄之矣。

依此佛性常住法身，遂有应身之云，八教之雨，能令三草二木各称种性，而得生长。而圣人则于诸法实相，究尽明了<sup>⑰</sup>。所谓实相非始非终，但约究竟彻证名之为终。众生理本名之为始，知其始亦佛性，终亦佛性，不过因于迷悟时节、因缘，假立六位之殊。位虽分六，位位皆龙，所谓“理即佛”，乃至“究竟即佛”。乘此即而常六之修德，以显六而常即之性德，故名“乘六龙以御天”也。

此常住佛性之“乾”道，虽亘古亘今不变、不坏，而具足一切变化功用，故能使三草二木，各随其位而证佛性。既证佛性，则位位皆是法界。统一切法无有不尽，而“保合太和”矣。所以如来成道，首出九界之表，而刹海众生<sup>⑱</sup>，皆得安住于佛性中也。

《象》曰：天行健，君子以自强不息。

六十四卦《大象传》皆是约观心释，所谓无有一事一物而不会归于即心自性也。本由法性不息，所以“天行”常“健”。今法“天行”之“健”，而“自强不息”，则以修合性矣。

潜龙勿用，阳在下也。见龙在田，德施普也。终日乾乾，反复道也。或跃在渊，进无咎也。飞龙在天，大

人造也。亢龙有悔，盈不可久也。用九，天德不可为首也。

文并可知。佛法释者：法身流转①⑨五道名曰“众生”，故为“潜龙”。理即法身，不可用也。具缚凡夫，能知如来秘密之藏，故“德施普”。十乘妙观，念念熏修，故“反复道”。不住相似中道法爱②⑩，故“进无咎”。八相成道，广度众生，故是“大人”之事。无住大般涅槃，亦不毕竟入于灭度，尽未来时，同流九界②⑪，故“盈不可久”。但恃性德，便废修德，全以修德而为教门，故“天德不可为首”。

冯文所曰：其潜藏者，非谓有时而发用也，即发用而常潜藏也。其在下者，非谓有时而上也，其上者不离乎下也。“乾”卦所谓“勿用”之“潜龙”，即“大衍”所谓“勿用”之“一”也。

《文言》曰：元者，善之长也。亨者，嘉之会也。利者，义之和也。贞者，事之干也。

六十四卦不出阴、阳二爻，阴阳之纯，则为“乾”、“坤”二卦。“乾”、“坤”二义明，则一切卦义明矣。故特作《文言》一传以申畅之。此一节能明性德也。

君子体仁，足以长人；嘉会，足以合礼；利物，足以和义；贞固，足以干事。

此一节能明修德也。

君子行此四德者，故曰：乾，元、亨、利、贞。

此一节结显以修合性也，非君子之妙修，何能显“乾”健之本性哉！。

统论“乾”、“坤”二义，约性则寂照之体，约修则明静之德，约因则止观之功，约果则定慧之严也。若性若修，若因若果，无非常乐我净。常乐我净之慧名一切种智，常乐我净之定名首楞严定，所以“乾”、“坤”各明“元”、“亨”、“利”、“贞”四德也②。

今以儒理言之，则为仁、义、礼、智，若一往对释者。仁是常德，体无迁故；礼是乐德，具庄严故；义是我德，裁制自在故；智是净德，无昏翳故，若互摄互含者。仁、礼、义、智性恒故常，仁、礼、义、智以为受用故乐，仁、礼、义、智自在满足故我，仁、礼、义、智无杂无垢故净。又四德无杂故为仁，四德周备故为礼，四德相摄故为义，四德为一切法本故为智也。

初九曰：潜龙勿用，何谓也？子曰：龙德而隐者也。不易乎世，不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷。乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。

约圣德释，如文可解。若约理即释者，“龙德而隐”，即所谓隐名如来藏也。昏迷倒惑，其理常存，故“不易乎世”。佛性之名未彰，故“不成乎名”。终日行而不自觉，任入诸趣，然毕竟在凡不减，故“遁世无闷，不见是而无闷”。“乐则行之”，而行者亦是佛性；“忧则违之”，而违者亦是佛性。终日随缘，终日不变，故“确乎其不可拔”也。

九二曰：见龙在田，利见大人。何谓也？子曰：龙德而正中者也。庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化。《易》曰：见龙在田，利见大人，君德也。

文亦可解。若约名字即佛释者：“庸言”、“庸行”，只是身口七支，以知法性无染污故，随顺修行尸波罗密，从此闲九界之邪，而存佛性之诚<sup>②③</sup>。初心一念圆解善根，已超三乘权学生劫功德，而不自满假，故其德虽博，亦不存：“德博”之想，以成我慢也。发心毕竟二不别，如是二心先心难，故虽名字初心，已具佛知、佛见而为君德。

九三曰：君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。何谓也？子曰：君子进德修业。忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也；知至至之，可与言几也；知终终之，可与存义也，是故居上位而不骄，在下位而不忧，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。

“忠信”是存心之要，而正所以“进德”；“修辞立诚”，是进修之功，而正所以“居业”，此合外内之道也。可往则往是其几，可止则止是其义，进退不失其道，故上下无不宜矣。

若约佛法六即释者，正观行位中圆妙功夫也。直心正念真如，名为“忠信”，所以“进德”而为正行也<sup>②④</sup>。随说法净，则智慧净，导利前人，化功归己，名为“修辞立诚”，所以“居业”而为助行也。“知至至之”是妙观，“知终终之”是妙止，止、观双行，定、慧具足，则能上合诸佛慈力而不骄，下合众生悲仰而不忧矣。

九四曰：或跃在渊，无咎。何谓也？子曰：上下无常，非为邪也。进退无恒，非离群也。君子进德修业，欲及时也，故无咎。

此正阐明舜禹避位，仍即登位之心事也。

若约佛法者：直观不思议境为上，用余九法助成为下。心欲趋萨婆若海为进，深观六即不起上慢为退。“欲及时”者，欲于此生了办大事也<sup>②⑤</sup>。此身不向今生度，更向何生度此身？设不证入圆住正位，不名度二死海。

九五曰：飞龙在天，利见大人。何谓也？子曰：同声相应，同气相求，水流湿，火就燥，云从龙，凤从虎，圣人作而万物睹。本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。

此明圣人垂衣裳而天下治，初非有意有造作也。

佛法释者：如来成正觉时，悉见一切众生正觉。初地离异生性，入同生性，大乐欢喜，悉是此意。乃至证法身已入普现色身三昧，在天同天，在人同人<sup>②⑥</sup>，皆所谓“利见大人”，法界六道所同仰也。

上九曰：亢龙有悔。何谓也？子曰：贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。

李衷一曰：从来说圣人无亢，却都从履满招损上看。夫子乃以“无位”、“无民”、“无辅”表之，此尧舜有天下而不与之

心也，非位丧民叛，贤人离去之谓也。“动”字下得妙，无停思，无贰虑。天下极重难反之局，止在圣人一反掌间。致悔之由，止在一“动”，处亢之术，止在一“悔”。

佛法释者：法身不堕诸数，故“贵而无位”；佛果出九界表，故“高而无民”；寂光非等觉以下境界，故“贤人在下位而无辅”<sup>②⑦</sup>，是以究竟位中，必逆流而出，示同九界，还现婴儿，行及病行也。

潜龙勿用，下也。见龙在田，时舍也。终日乾乾，行事也。或跃在渊，自试也。飞龙在天，上治也。亢龙有悔，穷之灾也。乾元用九，天下治也。

此以时位重释六爻之义也。用九而曰“乾元”，正显乾卦全体大用，亦显“潜”、“见”、“惕”、“跃”、“飞”、“亢”，皆“无首”而皆“吉”。

佛法释者：理即佛，为贬之极，故“下”；名字即佛，未有功夫，故“时舍”；五品位正修观行，故“行事”；相似位拟欲证真，故“自试”；分证位八相成道，故“上治”；究竟位不住涅槃，故穷之灾；用九，则以修合性，故“天下治也”。

潜龙勿用，阳气潜藏。见龙在田，天下文明。终日乾乾，与时偕行。或跃在渊，乾道乃革。飞龙在天，乃位乎天德。亢龙有悔，与时偕极。乾元用九，乃见天则。

此兼约德之与时，再释六爻之义也。“与时偕极”，对“与时偕行”看，皆所谓时乘御天者也。“乃见天则”，则潜而勿用亦“天则”，乃至亢而有悔亦“天则”也。

佛法释者：佛性隐在众生身中，故“潜藏”；一闻佛性，则知心、佛、众生三无差别，故“天下文明”；念念与观慧相应无间，故意与时偕行”；舍凡夫性，入圣人性，故“乾道乃革”；由证三德，方坐道场，故“位乎天德”。天德者，天然之性德也。极则必返，证佛果者，必当同流九界，性必具修，全性起修，乃见性修不二之则②③。

乾元者，始而亨者也。利贞者，性情也。乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉。

前约仁、礼、义、智四德，以释元、亨、利、贞，今更申明四德，一以贯之，统惟属“乾”，而非判然四物也。举一“乾”字，必具“元”德，举一“元”字，必统四德；“元”之大，即“乾”之大矣。

大哉乾元，刚健中正，纯粹精也。六爻发挥，旁通情也。

乾具四德，而非定四，故“大”，故复以“刚健”等七字而深赞之。卦言其体，爻言其用，卦据其定，爻据其变。体大则用亦大，体“刚健”、“中正”、“纯粹精”，则用亦“刚健”、“中正”、“纯粹精”矣。

时乘六龙，以御天也。云行雨施，天下平也。

、上明“乾”德体必具用，此明圣人因用以得体的。

佛法释者，此章申明性必具修，修全在性也。佛性常住之



理名为“乾元”，无一法不从此法界而始，无一法不由此法界而建立生长，亦无有一法而不即以此法界为其性情，所以佛性常住之理，遍能出生成就百界千如之法，而实无能生所生，能利所利<sup>②⑨</sup>。以要言之，即不变而随缘，即随缘而不变。竖穷横遍，绝待难思，但可强名之曰“大”耳。其性雄猛，物莫能坏，故名“刚”。依此性而发菩提心，能动无边生死大海，故名“健”。非有无真俗之二边，故名“中”。非断常空假之偏法，故名正。佛性更无少法相杂，故名“纯”。是万法之体要，故名“粹”。无有一微尘处，而非佛性之充遍贯彻者，故名“精”。所以只此佛性“乾”体，法尔具足六爻始终修证之相，以旁通乎十界迷悟之情，此所谓性必具修也。圣人乘此即而常六之龙，以御合于六而常即之天，自既以修合性，遂能称性起于身，云施于法雨。悉使一切众生同成正觉而天下平，此所谓“全修在性”也。

君子以成德为行，日可见之行也。潜之为言也，隐而未见，行而未成，是以君子弗用也。

此下六爻，皆但约修德，兼约通塞言之。

佛法释者：“成德为行”，谓依本自天成之性德而起行也。既全以性德为行，则狂心顿歇，歇即菩提，故为“日可见之行也。”然犹云“潜”者，以其虽则开悟，习漏未除，故佛性犹为虚妄烦恼所隐而未现。而正助二行，尚在观行相似，未成般若、解脱二德<sup>③⑩</sup>。是以君子必以修德成之，而弗专用此虚解也。

君子学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之。  
《易》曰：见龙在田，利见大人，君德也。

学问是闻慧，宽居是思慧，仁行是修慧，从三慧而入圆住，开佛知见，即名为佛，故云“君德”⑳。

九三：重刚而不中，上不在天，下不在田，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。

重刚者，自强不息，有进而无退也。“不中”者，不等中道而匆匆取证也。“上不在天”者，未登十地，入佛知见也。“下不在田”者，已超十住。开佛知见，“因时而惕”。正是不思议十行法门，遍入法界，而能行于非道，通达佛道，故“虽危无咎”㉑。

九四：重刚而不中，上不在天，下不在田，中不在人，故或之。或之者，疑之也。故无咎。

重刚不中，亦如上说。“中不在人”，谓已超十行，示佛知见也。“或之”者，回事向理，回因向果，回自向他，和融法界而无所偏倚，有似乎“疑之”也。“疑”者，拟议以成变化之谓，故虽无有修证之事，而实无事也。

夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶；先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？

十地入佛知见，如天普覆，如地普载，如日照昼，如月照夜，如四时次序之始终万物，如鬼神吉凶之折摄群机。根本妙智，穷法界无始之始。差别妙智，建法界无时之时，理既相契

弗违，则凡人与鬼神总囿于一理者，安得不相顺而利见哉。

亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧，其唯圣人乎！知进、退、存、亡而不失其正者，其唯圣人乎！

凡有慧无定者，惟知佛性之可尚，而不知法身之能流转五道也；惟知佛性之无所不在，而不知背觉合尘之不亡而亡也；惟知高谈理性之为得，而不知拨无修证之为丧也。惟圣人能知进、退、存、亡之差别，而进亦佛性，退亦佛性，存亦佛性，亡亦佛性。进、退、存、亡不曾增减佛性，佛性不碍进、退、存、亡，故全性起修，全修在性，而不失其正也。若徒恃佛性，不几亢而非龙乎？

又约究竟位中解者：示现成佛是“知进”，示现九界是“知退”，示现圣行、梵行、婴儿行是“知存”，示现病行是“知亡”，而于佛果智断无所缺减，是“不失其正”也。③③

## 坤卦

坤☷☷坤下坤上

坤：元亨，利牝马之贞。君子有攸往。先迷，后得主，利。西南得朋，东北丧朋，安贞吉。

六画皆阴，故名为“坤”。“坤”者，顺也，在天为阴，在地为柔，在人为仁，在性为寂，在修为止，又在器界为载，在根身为腹、为腑脏，在家为妻，在国为臣，顺则所行无逆，故亦“元亨”。然必“利牝马之贞”，随顺牡马而不乱。

其在君子之体“坤”德以修道也，必先用“乾”智，以开圆解，然后用此“坤”行，以卒成之。若未有智解，先修定行，则必成暗证之迷。惟随智后用之，则“得主”而有“利”。如目足并运，安稳入清凉池；亦如巧力并具，能中于百步之外也。若往西南，则但得阴之朋类，如水济水，不堪成事。若往东北，则丧其阴之朋党，而与智慧相应，方安于定慧均平之贞而吉也。

彖曰：至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨。牝马地类，行地无疆。柔顺利贞，君子攸行。先迷失道，后顺得常。西南得朋，乃与类行；东北丧朋，乃终有庆。安贞之吉，应地无疆。

此传详释彖辞，先约地道，明“坤”四德；次明君子体“坤”德，而应地道也。“资始”所以禀气，“资生”所以成形，由禀气故，方得成形，故名“顺承天”也。德合无疆，言其与天合德。西南，则“兑”、“离”以及于“巽”，皆阴之类；东北，则“震”、“艮”以至“坎”、“乾”，可赖之以终吉矣。

佛法释者：以“坤”表多所含蓄，而无积聚之如来藏性。约智名“乾”，约理名“坤”，约照名“乾”，约寂名“坤”；又可约性名“乾”，约修名“坤”；又可修中慧行名“乾”，行行名“坤”。

“乾”、“坤”实无先后，以喻理智一如，寂照不二，性修交彻，福慧互严<sup>③④</sup>。今于无先后中说先后者，由智故显理，由照故显寂，由性故起修，由慧故导福，而理与智冥，寂与照一，修与性合，福与慧融，故曰“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”也。称理之行，自利利他，一行一切行，故“德合于无疆”之智，而“含弘光大”也。

牝马行地，虽顺而健，三昧随智慧行，所以为佛之三昧也。夫五度如盲，般若如导，若以福行为先，则佛知见未开，未免落于旁蹊曲径而失道。惟以智导行，行顺于智，则智常而行亦常，故“西南得朋”⑤，不过与类俱行而已。惟“东北丧朋”，则于一一行中具见佛性，而行行无非法界。当体绝待，“终有庆”矣。所以“安贞之吉”，定慧均平，乃可应如来藏性之“无疆”也。

《象》曰：地势坤，君子以厚德载物。

性德本厚，所以地势亦厚。今法地势，以厚积其德，荷载群品，正以修合性之真学也。

初六：履霜，坚冰至。

《象》曰：履霜坚冰，阴始凝也。驯致其道，至坚冰也。

此爻其静为“姤”，其变为“复”；“姤”则必至于“坤”，“复”则必至于“乾”，皆所谓“驯致其道”者也。

问曰：“乾”、“坤”之初爻等耳，“乾”胡诫以“勿用”，“坤”胡决必“至”乎？

答曰：阳性动，妄动，恐其泄也，故诫之；阴性静，安静，则有成也，故决之。积善积恶，皆如“履霜”，余庆余殃，皆如“坚冰”。阳亦有刚善刚恶，阴亦有柔善柔恶，不当偏作阴柔邪恶释之。

《说统》云：善“乾”恶“坤”。此晋、魏大谬处。《九家易》曰：霜者，“乾”之命；坚冰者，阴功成也。京氏曰：阴虽

柔顺气则坚刚，为无邪气也。阴中有阳，气积万象。孙闻斯曰：猷霜不杀菽，冬无冰，春秋皆为记异。然时霜而霜，时冰而冰，正令正道，以坚冰为至，而至之自初也，如是谓“凝”谓“顺”。冰毕竟是阴之所结，然惟阳伏于内，故阴气外沍而为冰。圣人于“乾”曰为冰，明是此处注脚。“驯致”二字，正表“坤”德之顺处。脚跟无霜，不秋而凋，面孔无血，见敌辄走。

若约佛法释者，“乾”之六爻，兼性修而言之；“坤”之六爻，皆约修德定行而言。“初”、“上”二爻，表世间味禅之始终；中间四爻，表禅波罗密具四种也。“二”即世间净禅，而达实相；“三”即亦世间、亦出世禅；“四”即出世间禅；五即非世间非出世禅<sup>③</sup>。

又借乾爻对释，初九有慧无定，故“勿用”，欲以养成其定；初六以定含慧，故如“履霜”，若“驯致”之，则为“坚冰”之“乾”德。九二中道妙慧，故“利见大人”；六二中道妙定，故“无不利”。九三慧过于定，故“惕”、“厉”而“无咎”；六三定有其慧，故“含章”而“可贞”；九四慧与定俱，故“或跃”而可“进”；六四定过于慧，故“括囊”而“”，故“黄裳”而“元吉”。亢以慧有定而知悔，战则定无慧而道穷也。

又约“乾”为正行，“坤”为助行者：“坤”之六爻即表六度，布施如“履霜”，驯之可致“坚冰”。冰者，“乾”德之象，故云：“乾”为冰也。持戒则“直、方、大”：摄律仪故“直”，摄善法故“方”，摄众生故“大”。忍辱为“含章”，力中最故；精进如“括囊”，于法无遗失故；禅定如“黄裳”，中道妙定遍法界故；智慧如“龙战”，破烦恼贼故。

六二：直、方、大，不习无不利。

《象》曰：六二之动，直以方也。不习无不利，地道光也。

纯柔中正，顺之至也。顺理故“直”，依理而动故“方”。既“直”且“方”，则必“大”矣。此地道本具之德，非关习也。

佛法释者：世间净禅即是实相，故“直、方、大”。正念真如为“直”，定之体也；善法无缺为“方”，定之相也；功德广博为“大”，定之用也。世间净禅法尔本具实相三德，能于根本禅中通达实相，故“不习”而“无不利”也。向净禅中，覩实相理，名之为“动”，动则三德之理现前，于禅开秘密藏，故“地道光”③⑦。

六三：含章可贞。或从王事，无成有终。

《象》曰：含章可贞，以时发也。或从王事，知光大也。

苏眉山曰：三有阳德，苟用其阳，则非所以为“坤”也，故有“章”而“含”之，有章则可以为正矣。然以其可正而遂专之，亦非所以为“坤”也，故从事而不造事，无成而代有终。

佛法释者：亦世间、亦出世禅，亦爱亦策，故“含章”而“可贞”。或从一乘无上王三昧事，则借此可发出世上上妙智而有终，不复成次第禅矣。

六四：括囊，无咎，无誉。

《象》曰：括囊无咎，慎不害也。

得阴之正，而处于上卦之下，位高任重，故“括囊”以自慎焉。

吴幼清曰：“坤”体虚而容物，“囊”之象也。四变为奇塞

压其上，犹括结囊之上口，人之谨闭其口而不言，亦犹是也。

苏眉山曰：咎与誉，人之所不能免也。出乎咎，必入乎誉；脱乎誉，必罹乎咎。咎所以致罪，而誉所以致疑也。甚矣！“无誉”之难也。

佛法释者：出世间禅切忌取证，取证则堕声闻辟支佛地，虽无生死之咎，亦无利他之誉矣。若能慎其誓愿，不取小证，则不为大乘之害也③⑧。

六五：黄裳元吉。

《象》曰：黄裳元吉，文在中也。

“黄”者，中色，君之德也。“裳”者，下饰，臣之职也。三分天下有其二，以服事殷，斯之谓乎？

佛法释者：非世间、非出世禅，禅即中道实相，故“黄”。不起灭定，现诸威仪，同流九界，故如“裳”。此真无上菩提法门③⑨，故“元吉”。定慧庄严，名之曰“文”。全修在性，名“文”在“中”。

上六：龙战于野，其血玄黄。

《象》曰：龙战于野，其道穷也。

其静为夬，其变为剥，皆有战之义焉。善极则断恶必尽，恶极则断善必尽，故穷则必战，战则必有一伤也。

陈旻昭曰：此天地既已定位。而“震”龙欲出，故“战于野”也。震为龙，为“玄黄”，气已盛，故为“血”。穷乎上者必反下，故为“屯”卦之初爻。夫“乾”、“坤”立而有君，故次之以“屯”。有君则有师，故次之以“蒙”。屯明君道，“蒙”



明师道。“乾”、“坤”即天地父母。合而言之，天、地、君、亲、师也。

佛法释者：无想天灰凝五百劫而堕落，非非想天八万大劫而还作飞狸牛虫，乃至四禅无闻比丘堕阿鼻狱，皆偏用定，而不知以慧济之，故至于如此之穷④。

用六：利永贞。

《象》曰：用六永贞，以大终也。

此总明百九十二阴爻所以用六，而不用八之旨也。八为少阴，静而不变；六为老阴，动而变阳。今筮得“坤”卦，六爻皆六，则变为“乾”卦，不惟顺承乎天，亦且为天行之健矣。

佛法释者：用八如不发慧之定，用六如发慧之定。发慧之定，一切皆应久修习之，禅波罗密至佛方究竟满，故曰“大终”。

《文言》曰：坤至柔，而动也刚，至静而德方，后得主而有常，含万物而化光。坤道其顺乎，承天而时行。

此仍以地道申赞“坤”之德也。赞“乾”，则自“元”而“亨”、而“利”、而“贞”；赞“坤”，则自“贞”而“利”、而“亨”、而“元”。“乾”之始，必彻终；而“坤”之终，必彻始也。文并可知。

佛法释者：即是直赞禅波罗密以其住寂灭地，故“至柔”、“至静”；以其能起神通变化，普应群机，感而遂通，故“动刚德方”。由般若为导而成，故“后得主而有常”，所谓般若常，故禅亦常也。于禅中具足万行，一一妙行与智相应，导利含识，故

“含万物而化光”。非智不禅，故“坤道为顺”；非禅不智，故“承天时行”也。

积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辩之不早辩也。《易》曰：履霜，坚冰至。盖言顺也。

顺，即驯致其道之谓。洪化昭曰：臣而顺，必不弑君；子而顺，必不弑父。此正所谓辩之于早者，不作慎字解。

陈非白问曰：何故“积善余庆”、“积恶余殃”，不发明于“乾”之初爻，而明于“坤”之初爻耶？答曰：“乾”是智巧，“坤”是圣力。非智巧则不能知善、知恶，非圣力则不能积善、积恶，故曰“乾知大始”，“坤作成物”。

佛法释者：十善为善，十恶为不善；无漏为善，有漏为不善；利他为善，自利为不善；中道为善，二边为不善；圆中为善，但中为不善。善即君父之义，不善即臣子之义。以善统御不善，则不善即善之臣子；以不善妨碍于善，则善遂为不善所障，如君父之被弑矣④。所以千里之行，始于一步，必宜辩之于早也。

直其正也，方其义也。君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤。直、方、大，不习无不利，则不疑其所行也。

惟正故“直”，惟义故“方”。“直”、“方”皆本具之德，而“敬”之一字，乃君子修道之要术也。“敬”即至顺，顺则必“直”且“方”，“而德不孤”，可谓大矣。

佛法释者：正念真如，是定之内体；具一切义，而无减缺，是定之外相。既具内体、外相，则必大用现前“而德不孤”，所以于禅开秘密藏，了了见于佛性而无疑也。

阴虽有美，含之；以从王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道无成，而代有终也。

文义可知。佛法释者：亦世间亦出世禅，虽即具足实相之美，但含而未发，以此为王三昧之助，弗宜偏修以至成也。盖禅定随智慧行，如地承天，如妻随夫，如臣辅君。然智慧不得禅定，则不能终其自利利他之事，故禅定能“代有终也”。

天地变化，草木蕃，天地闭，贤人隐。《易》曰：括囊，无咎，无誉。盖言谨也。

能“谨”则可以成变化，变化则“草木”亦“蕃”；不谨则“天地”必“闭”，闭则虽“贤人”亦“隐”矣，安得不“括囊”哉！

佛法释者：定慧变化，则三草二木各得润泽生长，若入于出世果证，则灰身泯智，而无利生之事矣。故修此法门者，不可以不谨也。

君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也。

黄是中色，即表中德。德虽在中，而通乎腠理，故虽属正位，仍居四体，此释“黄裳”义也。“美在其中”等，重牒上义，

以释“元吉”之义。

佛法释者：以“黄中”三昧，而“通”达实相之“理”。实相虽名“正位”，遍入一切诸法而“居”众“体”。盖惟深证非世间非出世上上之禅，故能“畅于四支，发于事业”。而三轮不思議化，普利法界，乃为“美之至也”④②。

阴疑于阳，必战。为其嫌于无阳也，故称龙焉。犹未离其类也，故称血焉。夫玄黄者，天地之杂也，天玄而地黄。

夫阴阳皆本于太极，则本于体，何至相疑而战哉。阳者见之谓之阳，不知与阴同体，故疑阴而必战。阴者见之谓之阴，不知与阳同体，故亦疑阳而必战，方阴之盛而战阳，则有似乎无阳，故称“龙”，以明阳未尝无焉。逮阴之动而变阳，则似离乎阴类，故称“血”，以明阴仍未离类焉。

夫惟动而将变，故“玄”、“黄”相杂耳。变定之后，天玄地黄，岂可杂哉。子韶风《草颂》云：君子何尝去小人，小人如草去还生。但令鼓舞心归化，不必区区务力争。得此旨者，可以立消朋党之祸。不然，君子疑嫌小人，小人亦疑嫌君子，不至于两败俱伤者几希矣。

佛法释者：始则误认四禅为四果，及至后阴相现，则反疑四果不受后有之说为虚，而起谤佛之心，是“必战”也。然世间岂无真证四果智德者耶？故称“龙”，以显四果之非虚焉。彼虽自谓四果，止是暗证昧禅，实未离于生死之类，故称“血”，以定“其类”焉。夫“玄黄”者，定慧俱伤之象也。以定伤慧，慧伤而定亦伤。然此俱约修德，故言伤耳。若本有寂照之性，则玄自玄，黄自黄，虽阐提亦不能断性善，虽昏迷倒惑，其理常存，岂可得而杂哉④③。

又观心释者：阴阳各论善恶，今且以阴为恶，以阳为善。善恶无性，同一如来藏性，何疑何战。惟不达性善、性恶者，则有无相倾，起轮回，见而必“战”，战则埋没无性之妙性，似乎无阳，故称龙以显性善之不断焉。既以善恶相抗，则二俱有漏，故称血以显未离生死类焉。夫善恶相倾夺者，由未达妙性体一，而徒见幻妄事相之相杂也。实则天玄地黄，性不可改，何嫌何疑，何法可相战耶？善恶不同，而同是一性。如玄黄不同，而同是眼识相分。天地不同，而同一太极。又如妍媸影像不同，而同一镜也。若知不同而同，则决不敌对相除而成战。若知同而不同，则决应熏习无漏善种以转恶矣④。

### 【注释】

①“出世间”：对于世间的称谓，一切生死之法为世间（现实世界），涅槃之法为出世间。这里指卦爻包容广大，不仅包容现实世界的一切事物，而且也包容超现实世界的一切事物。

②“一即一切、一切即一”，是佛教的重要哲理之一。意谓“一”与“一切”相互融通。此处“一切事物即一事一物，一事一物即一切事物”是该原理的具体运用，并说明卦爻之间也存在着“一即一切、一切即一”的关系。“法界”：佛教各派解释不一。这里泛指世间和出世间的一切事物和现象，即卦爻所包容的一切事物都融入法界之中。

③“十恶”：即杀生、偷盗、邪淫、妄语、离间语、粗俗语、杂秽语、贪欲、瞋恚、邪见。“十善”：与十恶相对，即不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不讲离间语、不讲粗俗语、不讲杂秽语、不贪欲、不瞋恚、不邪见。“健”：勤勉不倦。佛教认为人在现世的一切行为在来世都各有报应，称为因果报应。“因果报应”表现在“六道轮回”之中。“六道”：即地狱、饿鬼、畜生（以上三道为恶果）、阿修罗（容貌丑陋之人）、人、天上

(以上三道为善果)，作恶者得恶果、行善者得善果。作上品十恶者，必得大恶果（堕地狱），行下品十善者，得最低层次的善果（阿修罗）。以此释“乾健”。勤勉于行则所行无碍，但要看所行者为何事。所行无碍者“元亨”，行善者为“利贞”。

④“禅定”：即一心研修为禅，一念静止为静。“色、无色界”：指色界与无色界。“色界”：指无淫食二欲但还有色相的众生所住的世界。“无色界”：指色相俱无，但住心识于深妙禅定的众生所住的世界。此三界都是凡夫生死往来的世界。“四谛”：即苦谛、集谛、灭谛、道谛。苦谛是说明人生多苦的真理；集谛是说明人生苦因的真理；灭谛是说明涅槃才是人生最理想归宿的真理；道谛是说明人要修道才证得涅槃的真理。“十二因缘”：说明有情众生生死流转的过程。即无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死。“二乘”：指“声闻”、“缘觉”，是四圣中的第一、第二阶次。“自利、利他”，佛教把觉悟分为“正觉、他觉、圆觉”三个层次。“正觉”自利。“他觉”利他。能自利、利他者即名菩萨。“法界”：这里指现象的本源和本质。“无上菩提”：意谓觉知一切真理的无上智慧，只有佛才能证得此果。“十界”：亦称“六凡四圣”，即地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天、声闻、缘觉、菩萨、佛。此继续说明“所健”于不同等次证得的不同果位。进一步释“元、亨”。

⑤“三恶”：“三恶道”的简称，见前注④。“三善”：即初善、中善、后善。“漏”：谓烦恼。“有漏”：有烦恼。“无漏”：无烦恼。“偏真”：小乘所说的真理，即偏于“空”这一边的真理。“权乘”：谓真言宗的十住心中，前九住心。“二谛”：指俗谛与真谛。“俗谛”：指凡夫所见的世界事相；“真谛”：指圣智所见的真实理性。“中边”：中：中间；边：边端。“中道”：“非空非有，即空即有，不偏于空、有，于融无碍，谓之“中道”。此以“正”释“利贞”，贞，正也。由于能区别正邪，以“正”导引，

故能“健行”。

⑥“世、出世间”：“世间”：时间和空间称谓，即是“宇宙”的意思。佛教还把“人生”包括在“世间”之中。“出世间”：指不生不灭之涅槃。意谓乾卦的六爻能表示世间和出世间的一切事物和现象。

⑦“欲天”：指欲界之诸天。共有六天，即一为四王天：四王天及其眷属的住处；二为忉（dāo）利天，谓三十三天；三为夜摩天，谓在三十三天之上十六万由旬，永为白昼；四为兜率天，谓在夜摩天之上三亿三万由旬，一昼夜相当于人间四百年。五为乐变化天，谓在夜摩天之上十六亿四万由旬，居于此者，娱乐随意，变化自在；六为他化自在天，此天为快乐，不要自己乐具变化，借他之乐，自在游戏。“由旬”：古代印度计算距离的单位，以帝王一日行军之路程为一“由旬”。此以“六欲天”释乾卦之六爻。

⑧“三界”：指欲界、色界、无色界。“欲界”：指有淫、食二欲的众生所住的世界。色界、无色界见本卷注④。初爻为欲界，二、三、四、五爻为色界，上爻为无色界。此用“三界”释乾卦之六爻。

⑨“十界”见本卷注④。初爻为地狱、饿鬼、畜生、阿修罗等“四恶道”。二爻为人、天。三爻为色界、无色界，四爻为声闻、缘觉二觉二乘，五爻为菩萨，上爻为佛。此以“十界”释乾卦之六爻。

⑩“六即”：指菩萨的行位，“即”，“是”之义。一，理即；二，名字即；三，观行即；四，相似即；五，分真（证）即；六，究竟即。“六即”是用来表示由凡夫修行到佛果的位次。初爻为理即，二爻为名字即，三爻为观行即，四爻为相似即，五爻为分真即，六爻为究竟即。此用“六即”释乾卦之六爻。

⑪一，在“理即位”中，一切众生，轮回于“六道”，日处

尘劳烦恼中，本自具有的佛性为烦恼所淹覆，故“勿用”。二，在“名字即位”中，从知识处或从经典中，得知即心本具不生不灭的佛性，因此，“宜见师友”，故“利见大人”。三，在“观行即位”中，更进一步依教修观，知一切法皆有佛性，因此“宜精不息”，故“日乾、夕惕”。四，在相似即位中，愈观愈明，愈止愈寂，虽未真悟实体，而于理仿佛有如真证，因此，“不著似道法爱”，故“或跃在渊”。“法爱”：指菩萨的爱乐善法。五，“分证即位”中，破一分无明，证一分三德，从初住位起，各各破无明，证三德，至等觉共历四十一位，破四十一分，因此“八相成道，利益群品”，故“利见”。“八相成道”：指示现佛成道由始至终的八种相状。大乘所说的“八相”是：降兜率、入胎、住胎、出胎、出家、成道、转法轮、入灭。六，究竟即位中，是从等觉中再破最后一分无明，彻证即身本具的真如佛性，入妙觉位而成佛。到了这个地步，如果“不入涅槃”而“目流九界”，所以说“有悔”。此用“六即位”释乾卦六爻之爻辞。

⑫“智德”：诸佛三德（智、恩、断）之一。意谓佛的智慧深广，无所不知，无所不见。“慧”：睿智的意思，即是正确了解诸法现象和契合真理的正确认识。“初心乾慧”，以乾喻慧，乾为阳、为刚；以水喻定，水为阴、为柔，佛教主张圆融，反对“偏用”、两端，所以主张以“定水”济“乾慧”。按《周易》的爻位法则，二为阴位，九阳居二阴，正好阴阳调和，所以“定慧调适”，定慧双修，故“能见佛性”，所以说：“利见大人”。按“三才”之道、一、二代表地、三、四代表人，三位为阳慧、为人位，所以“遍观诸法”。四为阴位，为人位，为定水，所以“善养其机”。五为阳位，为上卦之中。中者，正也。故“中道正慧”。“实相”即是佛性、真如等。因“中道正慧”，故能证得佛性之理。“了不可得”，毕竟不可得。上，六爻之最高位，是边端，所以觅智慧的相状，毕竟不可得。此以“定慧”释乾卦



之六爻爻位。

⑬“妙慧”：深妙之智慧。“开佛知见”：开展佛性之理。“示佛知见”：示现佛性之理。“悟佛知见”：悟得佛性之理。“入佛知见”：入于佛性之理。“开示悟入”是显现佛出世本质的概念。初爻，是“浅慧”，上爻“慧过于定”，故不可用。二、三、四、五爻皆是妙慧，故它显视佛出世本质的巨大功用。此仍以定慧释乾卦之六爻。

⑭作者以阳喻慧。七、九为阳数、九变七不变，所以“用九”是用变化之慧，七是无变化之慧。“三昧”：“定”的意思。此以“定慧”释“用九”。“三观”：指空观、假观、中观。“观”：观察事理的意思。“空观”：观诸法的空谛；“假观”：观诸法的假谛；“中观”：观诸法非空非假、亦空亦假。“三智”：指一切智、道种智和一切种智，是为证得“真如”、断除烦恼的三种特殊认识。“四句”即“四句执”：指外道的四种执见。“百非”：百者，举大数也。“非”，谓非有非无、非有为非无为等。“绝”：超越。“离四句”：离开外道的四种执见。“绝百非”：超越非有非无等。“演密钞二”：“离诸过罪者，离四句绝百非也。”佛教认为，其“观”与“智”能“离诸过罪”。此以“定慧观智”释“群龙无首”。

⑮“性”：天然之本质。“修”、修行、修炼。“不二”：亦称“离两边”，指对一切现象应该无分别，或超越各种区别。认为只有把两个对立的事物统一起来，并且超出这些对立，才能达到佛教的真理。作者认为，此节是彖传之宗旨，借彖辞与爻辞深切阐明性修、不二的学说。

⑯“佛性”：“佛者”，觉悟之意。“佛性”谓一切众性皆有不变不改的固有的觉悟之本质。“四德”：元、亨、利、贞为乾卦之四德。常、乐、我、净为佛性之四德。“常”谓涅槃之体，恒常不变，没有生灭。“乐”谓涅槃之体，永远寂灭，安闲受用，无

丝毫烦恼。“我”谓涅槃之体，得大自在，没有丝毫的束缚。“净”谓涅槃之体，解脱一切垢染，非常洁净。此以“佛性”释乾。

①⑦“真常”：谓真实常在。“性相”：“性”就是诸法恒常的本性。“相”就是诸法显现于外的形相。或无为法为性，有为法为相。“应身”：佛三身之一。即应他之机缘而化现的佛身。“八教”：天台守所立之教。即：三藏教、通教、别教、圆教，此为化法四教。顿教、渐教、秘密教、不定教，此为化仪四教。云雨润泽万物，谓有功德的意思。“种性”：各种自己的根性。“实相”：谓凡有所相，皆是虚妄，只有佛性、真如、法身、真谛等，皆为独实，不变不坏，故名“实相”。此阐释“佛性”含弘广大，功德无量，以此释“乾德”的作用。

①⑧“三草二木”：指五乘。即人乘、天乘、声闻乘、缘觉乘、菩萨乘。“法界”：法者诸法，界者分界，诸法各有自体，各各分界不同；或者指真如的理性。“如来”：佛的十种称号之一。真者，如也。谓乘真如之道从因果果成正觉的意思。这里的“如来”指释迦牟尼。“成道”：成正觉之道。“九界”：指“十界”中前九界。“刹海”：水陆的意思。“众生”，又名“有情”，即指一切有情识的动物。“刹海众”：即广大众生。此仍以佛性的广大功用释“乾道”。

①⑨“法身”：佛身之一。指以佛法成身，或身俱一切佛法之意。流转即轮回，谓众生的生死循环不已。轮回依地狱、畜生、饿鬼、修罗、人道、天上等六道的过程进行，五道的人道即众生。佛家认为，只有成佛上天才是最善的果报，众生尚未成佛前佛性未显现出来，故以此释“潜龙”。

②⑩“不住”亦称“无住”：指事物不会固住于自身不变的性质，人的认识也不应把事物的本质固住于固定的概念，因诸法均处于因缘联系和生灭无常之中。相似：这里指相似位，菩萨

阶位之名。中道：本意指脱离两端的不偏不倚的道路、观点和方法，进而被认为是佛教的最高真理，有时与真如、佛性同义。法爱：指菩萨以上的爱乐善法。分两种，如来之大悲亦称法爱，是最高无上之真爱。这里用以上概念释“进无咎”。从相似位到最高真理再到无上之真爱是一个不停的上进过程，并且一步步上进到最高境界，所以是“进”而“无咎”。

②①“无住”亦称“不住”，见②①。大般涅槃：意为大入灭息、大灭度、大圆寂入等。大者。美灭德之称。灭者，灭烦恼、灭身心之义。度者，超度生死之义。圆满者，以义满法界、德备尘沙曰圆；体穷真性妙绝相累为寂。大般涅槃有充盈丰满之义，但是其德义不毕竟入灭度，尽于未来时，而且流载于九界，所以“盈不可久”。

②②“寂照”：指真如、涅槃本体的妙用。“明静”：谓智慧明禅定静，止体静，观体明。“止观”：亦译为“禅定”。系心缘谓之止，分别深达谓之观。“止”是使所观察的对象停止于内心中，观是在止的基础上，集中观察和思维预定的对象得出佛教的智慧。“定慧”：即禅定与智慧。摄取乱意为定，观照事理为慧。这里作者以性、修、因、果来解释乾坤二卦之义。“首楞严定”，名为佛性。

②③“七支”：指身三、口四之恶业。身三：杀身、偷盗、邪淫，以此释“庸行”。口四：妄言、绮言、恶言、两舌，以此释“庸言”。“法性”：佛教各派有不同的解释，着重指现象的本质或本体。有以“性空”为法性的；有以空无我所显的真如为法性的；有以真如为法性的等等。尸波罗密即波罗密：意为到彼岸即到达涅槃之境界，佛教修行所要达到的最高果证。“闲”，防也。作者认为，人的言行是恶业，只有超越各种现象的法性才不会受恶业的污染，进而修行达到彼岸时，就能防止九界邪恶的侵袭，以保存其佛性之真实本质（诚）。以此释“闲邪存其

诚”。

②④“六即”：见前注⑩。“正观”：相对于邪观而言，即观与经相合之正见。“行位”：即“行位三道”：1，见道；2，修道；3，无学道。此三者皆为通涅槃之道。“中圆”：圆融之中。“真如”：真者，真实之义，如者，如常之义。诸法之体性离虚妄而真实，故曰“真”。常住而不变不改，故曰“如”。“真如”即指：自性清净心、佛性、法身、如来藏、法界、法性等。作者以此释“忠信”和“进德”。作者认为，以佛法六即释者，正观、行位、中圆为妙功夫。因“六即”之行位是由浅入深、由低到高的，所以为“进德”。真心、正念、真如为“忠信”。“忠信”而“进德”，故正行也。

②⑤“观不思议境”：十乘观法之第一，谓就一念之心而观不思议之理。“不思议”就是即空即假即中之义。境者，理之别名。佛教认为成就有十法，第二法以后为余九法。若要成就佛法，直观不思议境为上，用余九法助成为下。以此释“上”“下”。“萨婆若海”：谓一切种智，即诸佛究竟圆满果位之智。“六即”见注②④。“上慢”。七慢中的第五增上慢，谓未证得圣道而谓已证得者。心心欲达到一切种智之境界为“进”，虽深观“六即”，但不果证效果，还自以为达到圣道之效果者为“退”，作者以此释“进”“退”。

②⑥“如来”：释迦牟尼佛的十大称号之一。“正觉”：指如来佛开悟到真理。正觉即是自身觉悟。“异生性”：即凡夫性。“同生性”：即圣智性。“一切众生成正觉”就是别离异生性而进入同生性，因此能获得大乐欢喜之心，这一切并非有意造作而是一切随缘的过程。“法身”亦称佛身，谓以佛法成身，或身具一切佛法。“普现色身三昧”，谓显现普渡众生之功德。此说明凡圣之区别，“在天同天”者谓圣者同圣，“在人同人”者谓凡夫同凡夫。用以释“各从其类也”。

⑲“法身”见注⑳。“诸数”：谓有为之诸法，有种种差别之数。“不堕诸数”：谓不堕入因缘所生之种种事物之中，即保持“法身”之自在本质，故“贵”。“无位”：《周易》经义指不在君之位，佛教不从政，故“无位”。“九界”：指十界见注㉑中菩萨界以前之九界。就佛界来说，此九界皆为迷悟之境界。“表”：树颠，引申为山颠，为最高之意。佛果即达到圆觉者位于九界之上，故“高”。“无民”：《周易》经义谓为政者高高在上而得不到民众的拥护。这里指成佛者已没有众生之凡夫性。故“高而无民”。“寂光”：谓真理、真智之光照。“等觉以下”：“等觉”指五十二位中第五十一位弥勒菩萨之名。“下”者下位九地三贤。五十二位为妙觉，妙觉即佛。“等觉”为菩萨之最高位。“等觉”以下之菩萨还有细微的无明未除尽，所以寂光不是等觉以下境界所有的。如果非要把寂光归入等觉以下境界，则就是犹如贤人在下处于孤立无辅的境地。

㉒大乘佛教认为，一切众生，皆有佛性，故佛性潜藏在众生身中，以此释“潜藏”。“念念”、“观慧”均属心理、思维、精神活动的范畴，所以它们是相应无间、与时并行的。“不二”，指对一切现象应无分别，或超越各种差别。“性修不二之则”，谓一切众生皆有佛性，只要通过艰苦的修行就能成佛，性修是无差别的，以此释“与时偕极”之“极”。

㉓“有”：相对于“无”或“空”而言，有“实有”、“假有”、“妙有”的区别。“无”：相对“有”而言，分“惑智之无”与“圣智之无”。“圣智之无”：指超越“有”与“无”两端对立的“妙无”。“真”：指不生不灭之理性；“俗”：指依因缘所生之事理。固执于有无、真俗之二边（两端）均为邪见，否定了这种邪见为“中”。以此释“中”。“断常”：谓断见和常见，执此二见者为偏见，无断见、无常见者为“中道”。“空”，谓世界一切现象依因缘所生，无独立自在的实体。“假”，谓世间一切

现象无独自在的实体，皆借他物而有，虚妄不实。执此“空”或“假”为偏见，只有认识到非空非假才是“中道”。“中”即“正”。作者以此借佛教中正之道来解释《周易》的“中正”。

③⑩“菩提”：“觉悟”之意。“狂心顿歇”，表示已觉悟。“漏”意即“烦恼”。“习漏”指烦恼之余气。这里说，“狂心顿歇”，虽然有所觉悟，但烦恼尚未完全除尽，因而佛性还被虚妄、烦恼所隐埋。以此释“潜”。“般若”：“智慧”之意，谓通过智慧达到涅槃之彼岸。佛教认为，此智慧非世俗之人所能有的，它是成佛所需的特殊认识。“解脱”：指摆脱人世间任何烦恼业障的束缚而获得自由。佛教认为，只有彻底解脱才能达到他们追求的最高理想——涅槃：即熄灭生死轮回后获得的一种精神境界。此处言人人皆有佛性，但是“隐而未见”。经过艰苦的修行人人皆可成佛，但要有一个过程，在未达到“般若”、“解脱”二德之前是“行而未成”，所以强调必须“修德成之”。

③⑪“闻慧”：依见闻经教而生之智慧；“思慧”：依思维道理而生之智慧；“修慧”：依修禅定而生之智慧。此以“三慧”释“学问”、“宽居”、“仁行”三义。“圆住”：圆满之果德常住不迁。“开佛知见”：见注⑬。此以“佛性”释“君德”。

③⑫“匆”，急速之意。“十地”：指四圣修行的阶次，有声闻乘十地、缘觉乘十地、菩萨乘十地、佛乘十地。“未登十地”，指未登佛乘十地。“十住”：菩萨五十二位修行中，第二个十位名“十住”。因信心既立，能住佛地之意。“不思議”是“不可思議”的简称，谓理之深妙、事之希奇，不可用心思考，不可用言语来表达。“十行”：指菩萨修行利他的过程。“法门”：指通过修行佛法获得佛果的门户。因“不著中道”，“上不在天”和“下不在田”均是“二边”，所以既未登十地，又“已超十住”。作者认为，深妙神奇的佛理、修行的途径，遍存于法界之中，即使做了一点“非道”的事情，但能“通走佛道”，所以“虽危”，

然最终“无咎”。

③③ “圣行”、“梵行”、“婴儿行”、“病行”是“五行”中四行。“圣行”：菩萨修戒、定、慧等三种业行。“梵行”：“梵”，清净之义，谓以清净之心灭断淫欲之法。“婴儿行”：谓菩萨以大慈悲之心示现人天小乘小善之行。“病行”，谓菩萨以大慈悲和同于一切众生，同有烦恼，同有病苦之行。“示现”：展示著现之意。此以佛教的究竟位释“知进退存亡”。

③④ “如来藏性”：谓一切众生之性隐藏如来之功德。“智”为能观之智慧，“能”即认识能力。“理”为所观之道理。“所”即认识对象。“寂”为真理之本体。“照”为真理之功用。此以佛教之“智理”“寂照”即“能所”、“体用”释“乾坤”。以及以下用“性修”、“修中慧行”、“行中慧行”释“乾坤”，目的在于说明“乾坤无先后”，犹如“理智一如”、“寂照不二”等等一样。按照通常的认识，乾为天、为君、为刚、为主；坤为地、为臣、为柔、为从。它们是有主从先后之分的。作者从佛教的角度提出“无先后”的观点，可以说是一种新见。

③⑤ “自利利他”：十界中声闻、缘觉二界之行为“自利”，诸佛菩萨之行为“自利利他”。“一行一切行”：谓一行中包含一切之行，亦称“圆行”。意即初发心时，便成正觉，能自觉成为无烦恼的智慧之身。“自利利他”者，“德”也。德者，善也。“一行一切行”者，智也。所以“德合于无疆之智”。“五度”：福行之五度，即：1，布施；2，持戒；3，忍辱；4，精进；5，禅定。“福行”，行十善福果。作者认为，如果修行以福行五度为先导，则必如盲不见真理；相反，如果以般若智慧来导引修行，则“必行顺于智”，“智行”均恒常不变，取得好的证果。这是因为“智行同类俱而已”，以此释“西南得朋”。

③⑥ “世间味禅”，世间禅之一种。此禅有“四禅”、“四无量”、“四空”之三品，合为十二门禅。厌欲界之散乱者修“四

禅”，欲得大福者修“四无量”，厌色笼者修“四空”，为产生一切出世善法之根本。乾坤二卦的初爻和上爻表示修世间味禅开始和终结。“禅波罗密”：六波罗密之一。意为“到彼岸”。谓二、三、四、五爻表示禅波罗密之四种禅，即世间净禅、亦世间亦出世间禅、出世间禅、非世间非出世间禅。此以禅定释乾坤二卦之六爻。

③⑦ “世间净禅”：世间禅之一种。有“三品”、“六妙门”、“十六特胜”、“通明”等禅。慧性多者修“六妙门”，定性多者修“十六特胜”，定慧均等者修“通明”。“实相”：又名佛性、法性、真如、法身、真谛等。实者，非虚妄之义。世俗所见之一切现象皆虚妄不实，唯有佛性、真如等才是常住不变的真实状相。实相者万有之本体。故用以释“直、方、大”。“正念”：正确的念头。“正念真如”：时常想到真如。“法尔”：天然、自然，不待造作等义。“三德”：指佛所具之三德。1，法身德：为佛之本体，以常住不灭的法性为身，无不周遍。2，般若德：为佛的智慧，无量无边。3，解脱德，为佛所证得的最胜妙法，能化度一切众生而自在无碍。此三德各有常、乐、我、净之四德。“覩”（qù）：看、视之意。“秘密藏”，谓极深奥秘密之法藏。

③⑧ “取证”亦称“与果”，人为地、强力地所生之果证。“声闻”，四圣中的第一圣，为佛道的最下者，“辟支佛地”，即辟支佛陀之地位，“缘觉”之意。佛教把觉悟分为“正觉”、“他觉”、“圆觉”三个阶次。“声闻”、“辟支佛”只处在“正觉”、“缘觉”的初级阶次。所以“无咎”，“亦无利他之誉”。“不取小证”者，即要求取大证。“大乘”：相对于“小乘”而言，即菩萨的法门，以济世利他为宗旨，最高的果位是佛果。大乘把从凡夫修成佛，立五十二个阶位。论时间，要经过三大阿僧只劫的修行。“阿僧只”：“无央数”之音译，谓数多到无法计算。“劫”是计算时代的名称。从禅宗的观点看，认为大乘佛教的主



张是有害的。因为禅宗认为：“即心是佛”，“见性成佛”，不假外求。所以说，取大证，“不为大乘之害”。

③⑨ “中道”：谓不偏于空，亦不偏于有，非空非有，即空即有，不处两端，圆融无碍。“非世间、非出世间”亦圆融无碍，所以“禅即中道”，因“黄为中色”，故以“中道”释“黄”。“灭定”：“灭尽定”之简称。以灭“受、想”二心为主，最后并六识心所皆灭，为圣者所修。“威仪”：谓行住坐卧要有威德与仪则。“九界”：十界中除去佛界，即是九界，此九界皆是迷界。裳者：下饰也。对于最高佛果来说，“不起天定”、“现诸威仪”、“同流九界”皆是下等阶次，故以此释“裳”。“无上菩提”：“五种菩提”中的第五菩提，断尽一切烦恼所得到最高觉悟。“此”指“禅即中道”。“法门”：指众、圣入道之通处。“禅即中道”，真正为获得最高果证的通入之外。故以此释“元吉”。元者，大也。

④⑩ “无想天”：无想的众生所居的天处，色界之第四禅天。“非非想天”，即“非想非非想天”的简称。无色界共有四天，此天即是无色界的第四层，也是三界中的最高天。“非非想天”的定命为八万劫。“四禅”：色界诸天分为四禅。即“初禅”：清净心中，诸漏不动。“二禅”：清净心中，粗漏已伏。“三禅”：安稳心中，欢喜毕俱。“四禅”：前五识俱无，亦无喜受，只有舍受，与意识相应。“阿鼻狱”：八大地狱之一，又名无间地狱，即是受苦无间断的地狱，也是造罪极重的人死所堕落之处。作者认为，产生以上恶果，是因为只偏用“定”，而不知道济之以“慧”的结果。佛教主张“定慧”双修。以此释“其道穷也”。

④⑪ “十善”、“十恶”：见前注③。“二边”：这里指常、断两种边见。“无常”误认为“有常”是“常见”。“非灭”误认为“断灭”是“断见”。“圆中”：圆融之中。又名“不但中”，观即空、即假、即中、收摄空假而为中。“但中”：离开空、有二边，

但取中道。此以“十善”、“无漏”、“利他”、“中道”、“圆中”释“善”，反之为“不善”。作者认为，“不善”是“弑君弑父”的根源。

④②“黄中三昧”：即中间三昧，又名中间静虑、中间禅，是大梵天王所得的禅定。世间禅”：三种禅定（世间、出世间、出世间上上禅）之一，即色界、无色界的禅定。“出世间上上禅”：谓于一法中，圆观空、假、中三谛，非一非异。“三轮”：指佛的身、口、意三业，并以这三业碾摧众生的感业。

④③“四禅”：见注④①。“四果”：指声闻乘的四种果位：1，入流果：谓初入圣人之流。2，一来果：修到此果位者，死后升到天上做一世天人。3，无还果：谓修到此果位者，不再生于欲界。4，无生果：谓修到此果位者，解脱生死，不受后有。“后有”：谓未来之果报。“阴”：佛教解释为色声等之有为法。“有为法”：指因缘和合而生的一切事理和事物。“禅”：谓“定”，指修行过程中的状态。“果”：指经过修行而获得的结果。误把“四禅”认为“四果”，以为功成，直到邪见出现，反疑“四果”中“不受后有”之说是虚假的，因而生起“谤佛之心”。以此释“必战”。“味禅”：即一味禅：谓顿悟入禅之意。“血”：阴类之物。以此释“未离其类”。“寂照之性”：即佛性。“阐提”：谓不能成佛的意思。“玄黄”者，杂色也。此是说：人人本有佛性，虽不能成佛，但其理是常存的，不能说“杂”。以此释“杂”。

④④“观心”：谓观察自己的心性。“无性”：谓一切诸法无真实的本体。“善恶无性”：即谓善恶无真实本体，均是虚幻。“如来藏性”：指在一切众生的性中隐藏着如来（佛）的功德。“倾”：胜也。“轮回”：谓众生从无始以来，即轮生死于三界六道之中，没有脱离出来的时期。如果善恶不圆融畅达，则必有有善无恶、有恶无善之间的倾斜，引起轮回，故必战。“妙性”：即是佛性。“漏”：见注④①。佛教称烦恼、邪念为“漏”。“五

蕴”即为“五阴”。“眼识”：指八识中的第一识。“相分：指心法的四分（相分、见分、自证分、证自证分）之一，谓识所变现的外境。“眼识相分”就是由眼识所变现出来的外境。即眼所见的外界事物和现象是由眼识变现出来的，非外界自身所固有。“天地玄黄”的差别，皆眼识所造的错觉。“熏习”：谓人身口所作的善恶业，或意识所现的善恶思想，象气味一样留在真如或阿赖耶识（第八识）里，并起着作用。“无漏善种”：无烦恼的善种。此谓善恶本来是“无性”的，若非要执著于有善恶不同的偏见，此偏见必熏习无漏善种，而使之转化为恶。此借《周易》之“天地玄黄”而发挥佛理。

## 周易禅解卷二

### 上 经

#### 屯卦

屯䷂震下坎上

屯：元、亨、利、贞，勿用有攸往，利建侯。

“乾”、“坤”始立，“震”一索而得男，为动，为雷；“坎”再索而得男，为陷，为险，为云，为雨，乃万物始生之时，出而未申之象也。始则必“亨”，始或不正，则终于不正矣，故“元、亨”而利于正焉。此“元、亨、利、贞”，即“乾”、“坤”之“元、亨、利、贞”也。“乾”、“坤”全体太极，则“屯”亦全体太极也①。而或谓“乾”、“坤”二卦大，余卦小，不亦惑乎？夫世既“屯”矣，倘务往以求功，祇益其乱，唯随地“建侯”，俾人人各归其主，各安其生，则天下不难平定耳。

杨慈湖曰：理“屯”如理丝，固自有其绪。“建侯”，其理之绪也。

佛法释者：有一劫初成之“屯”，有一世初生之“屯”，有一事初难之“屯”，有一念初动之“屯”。初成，初生，初难，姑置弗论，一念初动之“屯”，今当说之。

盖“乾”、“坤”二卦，表妙明、明妙之性觉，性觉必明，妄为明觉，所谓真如不守自性，无明初动。动则必至因明立所而生妄能。成异立同，纷然难起，故名为“屯”。然不因妄动，何有修德，故曰：

无明动而种智生，妄想兴而涅槃现。此所以“元、亨”而“利、贞”也②。

但一念初生，既为流转根本，故“勿用”有所往。有所往，则是顺无明而背法性矣。惟利即于此处用智慧深观察之，名为“建侯”。若以智慧观察，则知念无生相，而当下得太平矣。观心妙诀，孰过于此。

《象》曰：屯，刚柔始交而难生，动乎险中，大亨贞。雷雨之动满盈，天造草昧。宜建侯而不宁。

“乾”、“坤”立而刚柔交，一索得“震”为雷，再索得“坎”为雨，非“难生”乎？由动故“大亨”，由在“险中”故宜“贞”。夫雷雨之动，本天地所以生成万物，然方其盈满交作时，则天运尚自草乱昧瞶。诸侯之建，本圣王所以安抚万民，然方其初建，又岂可遽谓宁贴哉！

佛法释者：无明初动为“刚”，因明立所为“柔”。既有能所，便为三种相续之因，是“难生”也。然此一念妄动，既是流转初门，又既还灭关窍，惟视其所动何如耳。当此际也，三细方生，六粗顿具，故为“雷雨”“满盈”、“天造草昧”之象，宜急以妙观察智，重重推简，不可坐在灭相无明窠臼之中③。

盖凡做功夫人，若见杂念暂时不起，便妄认为得力，不知灭是生之窟宅，故不可守此境界，还面推破之也。

《象》曰：云雷屯，君子以经纶。

在器界，则有“云、雷”以生草木；在君子，则有“经纶”以自新新民。约新民论经纶，古人言之详矣。约自新论经纶者：坚观此心不在过现未来，出入无时，名为“经”；横观此心不在内外中间，

莫知其乡，名为“纶”也。

佛法释者：迷于妙明明妙真性，一念无明动相即为雷，所现晦昧境界之相即为云，从此便有三种相续，名之为“屯”。然善修圆顿止观者，只须就路还家。当知一念动相即了因智慧性，其境界相即缘因福德性，于此缘了二因。坚论三止三观名“经”，横论十界百界千如名“纶”也，此是第一观不思議境。

初九：“磐桓”，而“利居贞”，利建侯。

有君德而无君位，故“磐桓”而“利居贞”。其德既盛又为民牧，故“利建侯”以济“屯”也。

佛法释者：一念初动，一动便觉，不随动转，名为“磐桓”。所谓“不远之复”，乃善于修证者也。由其正慧为主，故如顿悟法门。

《象》曰：虽磐桓，志行正也。以贵下贱，大得民也。

“磐桓”不进，似无意于救世。然斯世决非强往求功者所能救，则“居贞”乃所以“行正”耳。世之“屯”也，由上下之情隔绝。今能以贵下贱，故虽不希望为侯，而大得民心，不得不建之矣。

佛法释者：不随生死流，乃其随顺法性流，而行于正者也。虽复顿悟法性之贵，又能不废事功之贱，所谓以中道妙观，偏入因缘事境，故正助法门并得成就，而“大得民”。

六二：屯如遭如，乘马班如，匪寇婚媾。女子贞不字，十年乃字。

柔德中正，上应“九五”，乃乘“初九”得民之侯，故“遭如”、

“班如”而不能进也。“初”本“非寇”，而“二”视之则以为“寇”矣，吾岂与“寇”为“婚媾”哉！宁守“贞”而“不字”，至于“十年”之久，乃能字于正应耳。

吴幼清曰：“二”、“三”、“四”在“坤”为数十，过“坤”十数，则逢“五”正应而许嫁矣。

佛法释者：此如从次第禅门修证功夫，盖以“六”居“二”，本是中正定法，但不能顿超，必备历观练熏修诸禅，方见佛性，故为“十年乃字”。

《象》曰：六二之难，乘刚也。十年乃字，反常也。

“乘刚”故自成“难”，非“初九”难之也。数穷时极，乃“反”于“常”，明其不失女子之贞。

佛法释者：“乘刚”即是烦恼障重，故非次第深修诸禅，不足以断惑而反归法性之常。

六三：即鹿无虞，惟入于林中，君子几，不如舍，往吝。

欲取天下，须得贤才，譬如逐“鹿”，须藉“虞”人。“六三”自既不中不正，又无应与，以此济“屯”，“屯”不可济，徒取羞耳。

佛法释者：欲修禅定，须假智慧，自无正智，又无明师良友，瞎炼盲修，则堕坑落堑，不待言矣。君子“知几”，宁舍蒲团之功，访求知识为妙。若自信自恃，一味盲往，必为无闻比丘，反招堕落之“吝”。

《象》曰：即鹿无虞，以从禽也。君子舍之，往吝穷也。

尧舜揖让，固是有天下而不与；汤武征诛，亦是万不得已，为救斯民，非富天下。今“六三”不中不正，居下之上，假言济“屯”，实贪富贵，故曰“以从禽也”。“从禽”已非圣贤安世之心，况无应与，安得不“吝”且“穷”哉？

佛法释者：贪著味禅，名为“从禽”，本无菩提大志原故。

六四：乘马班如，求婚媾，往吉无不利。

柔而得正，居“坎”之下，近于“九五”，进退不能自决，故“乘马”而“班如”也。夫“五”虽君位，不能以贵下贱。方“屯其膏”。“初九”得民于下，实我正应，奈何不急“往”乎？故以“吉无不利”策之。

佛法释者：“六四”正而不中，以此定法而修，则其路迂远难进，惟求“初九”之明师良友以往，则“吉无不利”矣。

《象》曰：求而往，明也。

佛法释者：不恃禅定功夫，而求智慧师友，此真有决择之明者也。

九五：屯其膏，小贞吉，大贞凶。

屯难之世，惟以贵下贱，乃能得民。今尊居正位，专应“六二”，豪泽何由普及乎？夫小者，患不贞一；大者，患不广博，故在“二”则“吉”，在“五”则“凶”也。

佛法释者：中正之慧，固可断惑，由其早取正位，则堕声闻辟支佛地，所以四弘④膏泽，不复能下于民。在小乘，则速出生死而“吉”；在大乘，则违远菩提而“凶”。



《象》曰：屯其膏，施未光也。

非无小施，特不合于大道耳。

上六：乘马班如，泣血涟如。

以阴居阴，处险之上；当“屯”之终，“三”非其应，“五”不足归，而“初九”又甚相远，进退无据，将安归哉？

佛法释者：一味修于禅定，而无慧以济之，虽高居三界之顶，不免穷空轮转之殃，决不能断惑出生死，故“乘马班如”。八万大劫，仍落空亡，故“泣血涟如”。

《象》曰：泣血涟如，何可长也。

佛法释者：八万大劫，究竟亦是无常。

## 蒙卦

蒙 ䷃ 坎下艮上

蒙：亨。匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三渎，渎则不告，利贞。

再索得“坎”，既为险为水；三索得“艮”，复为止，为山。遇险而止，水涵于山，皆蒙昧未开发之象也。蒙虽有蔽于物，物岂能蔽性哉，故“亨”。但发“蒙”之道，不可以我救“蒙”，必待“童蒙求我”。求者诚，则告之必达；求者渎，则告者亦渎矣。渎岂发“蒙”

之正耶？不愤不启，不悱不发，孔子真善于训“蒙”者也。

佛法释者：夫心不动则已，动必有险，遇险必止，止则有反本远源之机，“蒙”所以有“亨”道也。“蒙”而欲“亨”，须赖明师良友，故凡为师友者，虽念念以教育成就为怀，然须待其“求我”，方成机感。又必“初筮”则“告”，方显法之尊重。其所以告之者，又必契理契机而贞，然后可使人人皆为圣、为佛矣。

《象》曰：蒙，山下有险。险而止，蒙。蒙亨，以亨行，时中也。匪我求童蒙，童蒙求我，志应也。初筮告，以刚中也。再三渎，渎则不告，渎蒙也。蒙以养正，圣功也。

“山下有险”，即是“遇险而止”，故名为“蒙”。“蒙”之所以可“亨”者，由有能“亨”人之师，善以“时中”行教故也。虽有善教，必待“童蒙求我”者，彼有感通之志，然后可应，如水清，方可印月也。“初筮”即“告”者，以刚而得中，故应不失机也。“渎则不告”者，非是恐其渎我，正恐渎“蒙”而有损无益也。及其蒙时，即以正道养之，此圣人教化之功，令彼亦得成圣者也。

《象》曰：山下出泉，蒙。君子以果行育德。

溪涧不能留，故为“果行”之象；盈科而后进，故为“育德”之象。自既“果行育德”，便可为师作范矣。

佛法释者：此依不思議境，而发真正菩提心也。菩提之心不可沮坏，如泉之必行；四弘广被，如泉之润物。

初六：发蒙，利用刑人，用说桎梏，以往吝。

以“九二”、“上九”二阳为师道，以余四阴爻为弟子。“初六”以阴居下，厥“蒙”虽甚，而居阳位，又近“九二”，故有可发之机。夫蒙昧既甚，须用折伏法门，故“利用刑人”，所谓扑作教刑也。然既“说桎梏”之后，当羞愧怨艾而不出，若遽有所“往”，则“吝”矣。

《象》曰：利用刑人，以正法也。

“以正法”而扑作教刑，岂瞋打之谓哉！

九二：包蒙吉，纳妇吉，子克家。

以“九”居“二”，知及之，仁能守之，师之德也。

苏眉山曰：“童蒙”若无能为，然容之则足为助，拒之则所丧多矣。明不可以无蒙，犹子不可以无妇。子而无妇，不能家矣。

佛法释者：定慧平等，自利已成，故可以“包”容覆育群“蒙”而“吉”。以此教授群“蒙”修行妙定，名“纳妇吉”，定能生慧，慧能绍隆佛种，为“子克家”。“妇”是定，“子”是慧也。

《象》曰：子克家，刚柔接也。

明“纳妇”而云“子克家”者，以定必发慧，慧必与定平等，而非偏也。

六三：勿用取女，见金夫，不有躬，无攸利。

以阴居阳，不中不正，乃驳杂之质，宜从“上九”正应处，求其“击蒙”之大钳锤，方可治病。今贪“九二”之包容慈摄，殆如女“见

金夫”而失节者乎？

佛法释者：不中不正，则定慧俱劣。而居阳位，又是好弄小聪明者。且在“坎”体之上，机械已深，若使更修禅定，必于禅中发起利使邪见。利使一发，则善根断尽矣。

《象》曰：勿用取女，行不顺也。

“行不顺”，故须恶辣钳锤以煅炼之，不可使其修定。

六四：困蒙，吝。

阴爻皆“蒙”象也。“初”可“发”，“三”可“击”，“五”可“包”，惟“四”绝无明师良友，则终于“蒙”而已，可耻孰甚焉。

《象》曰：困蒙之吝，独远实也。

非实德之师友远我，我自独远于师友耳，师友且奈之何哉！

六五：童蒙，吉。

以“六”居“五”，虽大人而不失其赤子之心，故为“童蒙”而“吉”。盖“上亲”“上九”之严师，下应“九二”之良友故也。

苏眉山曰：“六五”之位尊矣，恐其不安于“童蒙”之分，而自强于明，故教之曰“童蒙，吉”。

《象》曰：童蒙之吉，顺以巽也。

学道之法，顺则能入。设行不顺，则人道无从矣。

上九：击蒙，不利为寇，利御寇。

阳居阴位，刚而不过，能以定慧之力，系破蒙昧之关者也。然训蒙之道，原无实法系缀于人，所谓但有去翳法，别无与明法。若欲以我法授设，则是“为寇”，若应病与药，为其解粘去缚，则是“御寇”也。

《象》曰：利用御寇，上下顺也。

无实法系缀于人，则三根普接，契理契机，故“上下”皆“顺”⑥。

## 需卦

需 ䷄ 乾下坎上

需：有孚，光亨，贞吉。利涉大川。

养“蒙”之法，不可欲速，类彼助苗，故必需其时节因缘。时节若到，其理自彰。但贵因真果正⑦，故“有孚”则“光亨”而“贞吉”也。始虽云“需”，究竟能度生死大川，登于大般涅槃彼岸矣。

《彖》曰：需，须也，险在前也。刚健而不陷，其义不困穷矣。需有孚，光亨，贞吉。位乎天位，以正中也。利涉大川，往有功也。

“险在前”则知“须”，乃是“刚健”之德，不妄动以自陷耳。“坎”何尝拒“乾”哉！且“坎”得“乾”之中爻，与“乾”合德，今“九五”位乎天位，索与“乾”孚，则“乾”之“利涉”，“往”必“有功”，可无疑矣。

佛法释者：譬如五百旬险难恶道，名“险在前”。智慧之力，不被烦恼所陷，故终能度脱，而“不困穷”。坎中一阳，本即“乾”体”，喻烦恼险道之性本如来藏，以此不生不灭之性为本修因，则从始至终，无非称性天行之位，从正因性，中中流入萨婆若海⑧，故“利涉大川”。从凡至圣，而“有功”也。

《象》曰：云上于天，需。君子以饮食宴乐。

果行育德之后，更无余事，但“饮食宴乐”，任夫“云行雨施”而已。

佛法释者：助道行行为“饮”，正道慧行为“食”，以称性所起缘了二因庄严一性，如“云上于天”之象。全性起修，全修在性，不藉劬劳肯启修证，故名“宴乐”。此是善巧安心止观，止观不二，如饮食调适⑨。

初九：需于郊，利用恒，无咎。

温陵郭氏云：此如颜子之“需”。

佛法释者：理节位中，不足以言“需”。名字位中⑩，且宜恒以闻熏之力，资其慧性，未与烦恼魔军相战也。

《象》曰：需于郊，不犯难行也。利用恒无咎，未失常也。九二：需于沙。小有言，终吉。

郭氏云：此如孔子之“需”。

佛法释者：观行位中，既已伏惑，则魔军动矣，故“小有言”。

《象》曰：需于沙，衍在中也。虽小有言，以吉终也。

九三：需于泥，致寇至。

郭氏云：此如周公之“需”。

佛法释者：相似位中，将渡生死大河，故有以致魔军之来而后降之。

《象》曰：需于泥，灾在外也。自我致寇，敬慎不败也。

灾既在外，故主人不迷。客不得便，但以愿力使其来战，以显降魔成道之力。而三观之功，“敬”而且“慎”，决无败也。

六四：需于血，出自穴。

郭氏云：此如文王之“需”。

佛法释者：魔军败衄，超然从三界穴出，而成正觉矣。

《象》曰：需于血，顺以听也。

未尝用力降魔，止是慈心三昧之力，魔军自退，而菩提自成耳。

九五：需于酒食，贞吉。

郭氏云：此如帝尧馆甥之“需”。

佛法释者：魔界如即佛界如，惟以定慧力庄严而度众生，故为“需于酒食”。

《象》曰：酒食贞吉，以中正也。

上六：入于穴，有不速之客三人来，敬之，终吉。

郭氏曰：此如仁杰之结交五虎。

佛法释者：不惟入佛境界，亦可入魔境界，还来三界，广度众生。观三界、依正因果诸法，无不现成，即是一心三观<sup>①</sup>，故常为三界不请之友，而三界众生，有“敬之”者，必“终吉”也。

《象》曰：不速之客来，敬之终吉。虽不当位，未大失也。

既同流三界，虽“不当”佛祖之“位”，而随类可以度生。设众生有不知而不敬者，亦与远作得度因缘，而“未大失也”。

## 讼卦

讼 ䷅ 坎下乾上

讼：有孚，窒惕，中吉，终凶。利见大人，不利涉大川。

天在上而水就下，上下之情不通，所以成“讼”。然“坎”本得“乾”中爻以为体，则迹虽违，而性未尝非一也。“惕中”，则复性而“吉”。“终”讼，则违性而“凶”。“利见大人”，所以复性也；“不利涉大川”，诫其逐流而违性也。



佛法释者：夫善养“蒙”之道，以圆顿⑫止观需之而已。若烦恼习强，不能无自讼之功。“讼”者，忏悔克责，改过迁善之谓也。有信心而被烦恼恶业所障窒，当以惭愧自“惕”其“中”而“吉”。若悔之不已，无善方便，则成悔盍而“终凶”。宜“见大人”，以决择开发断除疑悔；“不利涉”于烦恼生死“大川”，而终致陷没也。

《象》曰：讼，上刚下险。险而健，讼。讼有孚，窒惕，中吉，刚来而得中也。终凶，讼不可成也。利见大人，尚中正也。不利涉大川，入于渊也。

刚而无险，则不必自讼；险而无刚，则不能自讼。今处烦恼险恶窟中，而慧性勇健，所以有自讼改过之心也。

所谓“有孚，窒惕，中吉”者，以刚德来复于无过之体，仅取灭罪即止，不过悔以成盖也。所谓“终凶”者，悔箭入心，则成大失，故不可使其成也。所谓“利见大人”者，中正之德，有以决疑而出罪也。所谓“不利涉大川”者，心垢未净，而人生死海⑬中，必至堕落而不出也。约观心者，修慧行名“见大人”；修禅定名“涉大川”。“需”约无过之人，故可习定。“讼”约有过之人，习定则发魔事也。

《象》曰：天与水违行，讼。君子以作事谋始。

天亦太极，水亦太极，性本无违天。天一生水，亦未尝违。而今随虚妄相，则一上一下，其行相违，所谓“意欲洁，而偏染”者也。祇因介尔一念不能慎始，致使从性所起烦恼，其习渐强而违于性，故君子必慎其独，谨于一事一念之始，而不使其滋延难治，夫是之谓善于自讼者也。

佛法释者：是破法遍，谓四性简责，知本无生。

初六：不永所事，小有言，终吉。

大凡善贵刚进，恶宜柔退。“初六”柔退，故为恶未成，改悔亦易，不过“小有言”而已。此如佛法中作法忏也。

《象》曰：不永所事，讼不可长也；虽小有言；其辩明也。

九二：不克讼，归而逋。其邑人三百户，无眚。

刚而不正，不能自克以至于讼。然犯过既重，何能无损，但可逋逃，处于卑约，庶免灾耳。此如佛法中比丘犯戒，退作与学沙弥者也。

《象》曰：不克讼，归逋窜也。自下讼上，患至掇也。

佛法释者：自既犯戒而居下流，欲以小小忏悔而复上位，罪必不灭，且乱法门矣。

六三：食旧德，贞厉，终吉。或从王事，无成。

“六三”阴柔，不敢为恶，但谨守常规，小心翼翼，故得“终吉”。然是兢兢之士，恐不足以成大事也。

《象》曰：食旧德，从上吉也。

自立则不能，附人则仍吉，所谓倚松之葛，上耸千寻也。

佛法释者：难非大乘法门，若开权显实，则彼所行亦即是菩

萨道⑭，故必从上乘圆顿之解方“吉”。

九四：不克讼，复即命，渝安贞，吉。

“九四”亦是不正之刚，故不能自克以至于讼。然居“乾”体，则改悔力强，故能复归无过，而悟性命渊微之体，是则反常合道，犹佛法中因取相忏，而悟无生者也。

《象》曰：复即命，渝安贞，不失也。

九五：讼，元吉。

刚健中正，有不善未尝不知；知之未尝复行，乃至小罪，恒怀大惧而不敢犯，大善而吉之道也。

佛法则性业遮业，三千八万，无不清净者矣。

《象》曰：讼，元吉，以中正也。

上九：或锡鞶带，终朝三褫之。

过极之刚，不中不正，数数犯过，数数改悔。就改悔处，薄有惭愧之衣，犹如“鞶带”；就屡犯处，更无一日清净，犹加“三褫”也。

《象》曰：以讼受服，亦不足敬也。

有过而改，名为惭愧，已不若无过之足敬矣，又何必至“三褫”而后为耻哉！此甚诫人不可辄犯过也。

## 师卦

师 ䷆ 坎下坤上

师：贞，丈人吉，无咎。

夫能自讼，则不至于相讼矣。相讼而不得其平则乱，乱则必至于用师。势之不得不然，亦拨乱之正道也。但兵凶战危，非老成有德之“丈人”，何以行之！

佛法释者：“蒙”而无过，则“需”以养之；“蒙”而有过，则“讼”以改之。但众生烦恼过患无量，故对破法门，亦复无量。无量对破之法，名之为“师”，亦必以正治邪也。然须深知药病因缘，应病与药，犹如老将，善知方略，善知通塞，方可“吉”而“无咎”。不然，法不逗机，药不治病，未有不反为害者也。

《彖》曰：师，众也。贞，正也。能以众正，可以王矣。刚中而应，行险而顺，以此毒天下，而民从之，吉；又何咎矣。

用众以正，谓“六五”专任“九二”为将，统御群阴，此王者之道也。兵者不得已而用之，犹药治病，故名为“毒天下”。

佛法释者：“师”是众多法门，“贞”是出世正印也。能以众多法门，正无量邪惑，则自利利他，可以为法王而统治法界矣。“刚中”则定慧庄严，随感“而应”，虽行于生死险道，而未尝不顺涅槃。以此圆顿妙药，如毒鼓毒乳，毒于天下，而九界之民皆悉从之，吉；又何咎矣。

《象》曰：地中有水，师。君子以容民畜众。

“地中有水”，水载地也。君子之德犹如水，故能容阴民而畜“坤”众。“容民”即所以“畜众”，未有戕民以养兵者也。为君将者奈何弗深思哉！

佛法释者：一切诸法中，悉有安乐性，亦悉具对治法，如“地中有水”之象。故君子了知八万四千尘劳门⑮，即是八万四千法门，而不执一法、不废一法也。此是善识通塞，如抚之则即民即兵，失之则为贼为寇。

初六：师出以律，否臧凶。

大司马九伐之法，名之为“律”。师出苟不以律，纵令微幸成功，然其利近，其祸远；其获小，其丧大，故“凶”。孟子所谓一战胜齐，遂有南阳，然且不可也。

佛法释者：初机对治之法，无过大小乘律，若违律制，则身口意皆悉不善而凶矣。

《象》曰：师出以律，失律凶也。

九二：在师中，吉，无咎。王三锡命。

以大将才德，膺贤主专任，故但有“吉”而“无咎”也。

陈旻昭曰：“九二”以一阳，而五阴皆为所用，不几为权臣乎？故曰：“在师中，吉”，以见在朝则不可也。

佛法释者：有定之慧，遍用一切法门自治治他，故“吉”且“无咎”，而法王授记之矣。

《象》曰：在师中，吉，承天宠也。王三锡命，怀万邦也。

自古未有无主于内，而大将能立功于外者。“九二”之吉，承“六五”之宠故也。为天下得人者谓之仁，故“三锡命”于贤将，即所以“怀万邦”。

佛法释者：承天行而为圣行、梵行等，所谓一心中五行，故为法王所宠，而授记，以广化万邦也⑩。

六三：师或舆尸，凶。

不中不正，才弱志刚，每战必败，不言可知。

佛法释者：不知四悉因缘，而妄用对治，反致损伤自他慧命。

《象》曰：师或舆尸，大无功也。

六四：师左次，无咎。

虽柔弱，而得正，不敢行险侥幸以自取败，故“无咎”也。

佛法释者：此如宣律师，不敢妄号大乘。

《象》曰：左次无咎，未失常也。

六五：田有禽，利执言，无咎。长子帅师，弟子舆尸，贞凶。

柔中之主，当此用师之时，仗义执言，以讨有罪，固无过也。但恐其多疑，而不专任“九二”之“长子”，故诫以“弟子舆尸”，虽正亦凶。

佛法释者：“田”中“有禽”，妨害良禾，喻心有烦恼，妨害道芽也。“利执言”者，宜看径教以照了之也。然看经之法，依义不依语，依了义，不依不了义①⑦，依智不依识。若能深求经中义理，随文入观，则如“长子帅师”；若但著文字，不依实义，则如“弟子舆尸”，虽“贞”亦“凶”。此如今时教家使不当也。

《象》曰：长子帅师，以中行也。弟子舆尸，使不当也。

上六：大君有命，开国承家，小人勿用。

方“师”之始，即以“失律凶”为诫矣。今“师”终定功，又诫“小人勿用”，夫小人必侥幸以取功者耳。

苏氏云：圣人用师，其始不求苟胜，故其终可以正功。

佛法释者：正当用对治时，或顺治，或逆治，于通起塞，即塞成通，事非一概。今对治功毕，入第一义悉檀，将欲开国承家，设大小两乘法以化众生。止用善法，不用恶法，悦不简邪存正，简爱见而示三印、一印，则佛法与外道几无辨矣①⑧。

《象》曰：大君有命，以正功也。小人勿用，必乱邦也。

## 比卦

比䷇坤下坎上

比：吉。原筮元永贞，无咎。不宁方来，后夫凶。

、用“师”既毕，践天位而天下归之，名“比”。“比”末有不吉者也。然圣人用“师”之初心，但为救民于水火，非贪天下之富贵。今功成众服，原须细自筮审，果与元初心相合而“永贞”，乃“无咎”

耳。夫如是，则万国归化，而“不宁方来”，彼负固不服者，但自取其“凶”矣。

佛法释者：善用对破法门，则成佛作祖，九界归依，名“比”。又观心释者：既知对破通塞，要须道品调适，七科三十七品相属、相连名“比”。仍须观所修行，要与不生、不灭本性相应，名“原筮元永贞，无咎”。所谓圆四念处，全修在性者也。一切正勤根力等，无不次第相从，名“不宁方来”；一切爱见烦恼，不顺正法门者，则永被摧坏而“凶”矣<sup>①9</sup>。

《象》曰：比，吉也。比，辅也。下顺从也。原筮元永贞，无咎，以刚中也。不宁方来，上下应也。后夫凶，其道穷也。

比则必“吉”，故非衍文，余皆可知。

佛法释者：约人，则九界为下，顺从佛界为辅；约法，则行行为下，顺从慧行为辅。“刚中”，故能全性起修，全修在性。“上下应”者，约人，则十界同稟道化；约法，则七科皆会圆慧也。“其道穷”者，约人，则魔外不顺佛化而堕落；约法则爱见<sup>②0</sup>不顺正法而被简也。

《象》曰：地上有水，比。先王以建万国，亲诸侯。

“建万国，亲诸侯”，即所谓“开国承家”者也。

佛法释者：地如境谛，水如观慧；地如寂光，水如三土差别，皆“比”之象也。约化他，则建三土刹网，令诸菩萨转相传化；约观心，则立阴界<sup>②1</sup>入等一切境，以为发起观慧之地，观慧名“诸侯”也。此是道品调适，谓七科三十七品相比无间。



初六：有孚比之，无咎。有孚盈缶，终来有它吉。

柔顺之民，率先归附，有孚“而无咎”矣。下贱之位，虽如缶器，而居阳位，有君子之德焉。故为“有孚盈缶”，将来必得征庸，有“它吉”也。

约佛法者：“初六”如人道，“六二”如欲天，“六三”如魔天，“六四”如禅天，“九五”如佛为法王，“上六”如无想及非非想天。今人道易趣菩提，故“有它吉”②。

约观心者：“初六”如藏教法门，“六二”如通教法门，“六三”如爱见法门，“六四”如别教法门，“九五”如圆教真正法门，“上六”如拨无因果邪空法门。今藏教正因缘境，开之即是妙谛，故“有它吉”③。

《象》曰：比之初六，有它吉也。

六二：比之自内，贞吉。

柔顺中正之臣，上应阳刚中正之君，中心“比之”，故“正”而“吉”也。

佛法释者：欲天有福，亦复有慧，但须内修深定，又通教界内巧度，与圆教全事即理相同，但须以内通外。

《象》曰：比之自内，不自失也。

六三：比之匪人。

不中不正，居下之上，又无阳刚师友以谏诤之，故曰“比之匪人”。

佛法释者：魔波旬无一念之善，又爱见决不与佛法相应。

《象》曰：比之匪人，不亦伤乎？

六四：外比之，贞吉。

柔而得正，近于圣君，吉之道也，但非其应，故名“外比”，诫之以“贞”。

佛法释者：色界具诸禅定，但须发菩提心，外修一切差别智门，又别教为界外拙度，宜以圆融正观接之。

《象》曰：外比于贤，以从上也。

九五“既有贤德，又居君位，“四”“外比之”，理所当然，亦分所当然矣。

九五：显比。王用三驱，失前禽，邑人不诫，吉。

阳刚中正，为天下之其主，故名“显比”。而圣人初无意于要结人心也。“如成汤于四面之网”解其三面，“任彼禽兽驱走”，虽“失前禽”，“邑人”亦知王意，而不警诫，此所谓“有天下而不与”，吉之道也。

佛法释者：法王出世，如果日当空，名“显比”。三轮施化，又初中后三语诱度，又令种熟脱三世得益，名“王用三驱”。于无缘人善用大舍三昧，即诸佛弟子，亦不强化无缘之人，名“失前禽，邑人不诫”。

观心释者：实慧开发，如赫日丽天，名“显比”。一心三观，又转接会前三教，名“王用三驱”。觉意三昧，随起随观，不怕念起，只怕觉迟，一觉则归于正念，不以前念之非介怀，名“失前禽，邑人不诫”。

《象》曰：显比之吉，位正中也。舍逆取顺，失前禽也。邑人不诫，上使中也。

上六：比之无首，凶。

阴柔无德，反据圣主之上，众叛亲离，不足以为人首矣。

佛法释者：穷空轮转，不能见佛闻法。假饶人万劫，不免落空亡。

观心释者：豁达空，拨因果，自谓毗卢顶上行，悟得威音王那畔又那畔，实不与真实宗乘相应，业识茫茫，无本可据，生死到来，便如落汤螃蟹也。

《象》曰：比之无首，无所终也。

从“屯”至此六卦，皆有“坎”焉。“坎”得“乾”之中爻，盖中道妙慧也，其德为陷，为险。夫烦恼大海，与萨婆若海，岂真有二性哉。且从古及今，无不“生于忧患，死于安乐”，故四谛以苦居初，佛称八苦<sup>⑤</sup>为师。苦则悚惕而不安。悚惕不安，则烦恼海动，而种智现前矣。圣人《序卦》之旨，不亦甚深也与！

## 小畜卦

小畜䷈ 乾下巽上

小畜：亨。密云不雨，自我西郊。

畜，阻滞也；又读如畜，养也。遇阻滞之境，不怨不尤，惟自养以消之，故“亨”。然不可求速效也。约世法，则如垂衣裳而天下治，有苗弗格；约佛法，则如大集会中魔王未顺；约观心，则如道

品调适之后，无始事障偏强，阻滞观慧，不能克证。

然圣人御世，不忌顽民；如来化度，不嫌魔侣；观心胜进，岂畏夙障？譬诸拳石，不碍车轮；又譬钟击则鸣，刀磨则利。猪揩金山，益其光彩；霜雪相加，松柏增秀，故“亨”也。然当此时，虽不足畏，亦不可轻于取功，须如“密云不雨，自我西郊”，直俟阴阳之和，而后雨耳。盖凡云起于东者易雨，起于西者难雨。今不贵取工之易，而贵奏效之迟也。

杨慈湖曰：畜有包畜之义，故云畜君何尤。此卦六四以柔得近君之位，而上下诸阳皆应之，是以小畜大，以臣畜君，故曰“小畜”，其理亦通。其六爻皆约臣畜君，说亦妙。

陈旻昭曰：“小畜”者，以臣畜君，如文王之畜纣也。“亨”者，冀纣改过自新，望之之辞也。“密云不雨，自我西郊”者，言只因自我西郊，故不能雨，怨己之德不能格君，乃自责之辞，犹所云“臣罪当诛，天王圣明”也。“六四”则是出姜里时，“九五”则是三分天下有二，以服事殷之时，“上九”则是武王伐纣之时，故施已行而既雨。然以臣伐君，冒万古不韪之名，故曰“君子征，凶。”

《彖》曰：小畜，柔得位，而上下应之，曰小畜。健而巽，刚中而志行，乃亨。密云不雨，尚往也。自我西郊，施未行也。

既“畜”矣，而云“小”者以在我之柔德既正，又有“上下”之刚“应之”，所以一切外难不足扰我镇定、刚决之德，反藉此以小自养也。“健”则无物欲之邪，“巽”则无躁动之失，“刚中”则慧与定俱，故其“志”得“行”而“亨”也。云虽密而“尚往”，则修德不妨益进；自“西郊”而“施未行”，则取效不可欲速。

《象》曰“风行天上，小畜。君子以懿文德。”

鼓万物者，莫妙于风；“懿文德”，犹所谓远人不服，则修文德以来之。舞干羽于两阶，而有苗格，即是其验。故曰君子之德风也。观心，则遍用事六度等对治助开，名“懿文德”。

初九：复自道，何其咎，吉。

《象》曰：复自道，其义吉也。

九二：牵复，吉。

象曰：牵复在中，亦不自失也。

九三：舆说辐，夫妻反目。

《象》曰：夫妻反目，不能正室也。

六四：有孚，血去惕出，无咎。

《象》曰：有孚惕出，上合志也。

九五：有孚挛如，富以其邻。

《象》曰：有孚挛如，不独富也。

上九：既雨既处，尚德载，妇贞厉。月几望，君子征，凶。

《象》曰：既雨既处，德积载也。君子征凶，有所疑也。

时当“小畜”，六爻皆有修文德以来远人之任者也。

“初九”刚而得正，克己复礼，天下归之，故“吉”。

“九二”刚中与“初”同复，故亦得“吉”。

“九三”过刚不中，恃力服人，人偏不服，故“舆说辐”，而不能行。尚不可以齐家，况可服远人乎？

“六四”柔而得正，能用上贤以成其功，故“惕出”而“无咎”。

“九五”阳刚中正，化被无疆，故能“富以其邻”。

“上九”刚而不过，又居“小畜”之终，如“密云”之久而“既雨”，远近皆得安处太平，此乃懿尚文德，至于积满，故能如此。然在彼臣妇，宜守贞而时时自危，不可恃君有优容之德，而失其分。世道至此，如“月几望”，可谓圆满无缺矣。其在君子，更不宜穷兵黷武，以取“凶”也。

佛法观心释者，修正道时，或有事障力强，须用对治助开。虽用助开，仍以正道观慧为主。

“初九”正智力强，故事障不能为害，而“复自道”。

“九二”定慧得中，故能化彼事障，反为我助，而“不自失”。

“九三”恃其“乾”慧，故为事障所碍，而定慧两伤。

“六四”善用正定以发巧慧，故“血去”而“惕出”。

“九五”中正妙慧，体障即德，故能“富以其邻”。

“上九”定慧平等，故事障释然解脱，如“既雨既处”，而修德有功。夫事障因对助而排脱，必有一番轻安境界现前，名之为“妇”。而此轻安不可味著，味著则生上慢，自谓上同极圣，为“月几望”。若信此以往，则反成大妄语之“凶”矣，可不戒乎？

## 履卦

·履 ䷉ 兑下乾上

履：履虎尾，不咥人，亨。

约世道，则顽民既格，上下定而为“履”。以说应“乾”，故“不咥人”。约佛法，则魔王归顺，化道行而可“履”，以慈摄暴，故“不咥人”。约观心，则对治之后，须明识次位，而成真造实“履”。观心即佛，如“履虎尾”；不起上慢，如“不咥人，亨”也。

《象》曰：履，柔履刚也。说而应乎乾，是以履虎尾，不咥人。

亨。刚中正，履帝位而不疚，光明也。

“履”之道莫善于柔，柔能胜刚，弱能胜强，故善“履”者，虽“履虎尾”，亦“不咥人”；不善“履”者，虽履平地，犹伤其足。此卦以说应“乾”，说即柔顺之谓。臣有柔顺之德，乃能使彼刚健之主，中正光明，“履帝位而不疚”。否则不免于“夬履，贞厉”矣。

佛法释者：以定发慧以修合性，以始觉而欲上契本觉，以凡学圣，皆名为“柔履刚”。得法喜名“说”，悟理性名“应乾”。不起上慢，进趣正位，则能以修合性，处于法王尊位如“九五”也。

《象》曰：上天下泽，履。君子以辩上下，定民志。

佛法释者：深知即而常六，道不浪阶，是为“辩上下，定民志”。

初九：素履，往无咎。

《象》曰：素履之往，独行愿也。

此如伯夷叔齐之“履”。

佛法释者：以正慧力，深知无位次之位次，以此而往，则不起上慢矣。

九二：履道坦坦，幽人贞吉。

《象》曰：幽人贞吉，中不自乱也。

此如柳下惠蘧伯玉之“履”。

佛法释者：中道定慧，进趣佛果，而不自满足。潜修密证，不求人知，故“吉”。

六三：眇能视，跛能履，履虎尾，咥人，凶。武人为于大君。

《象》曰：眇能视，不足以有明也。跛能履，不足以与行也。咥人之凶，位不当也。武人为于大君，志刚也。

此如项羽、董卓之“履”。

佛法释者：知性德，而不知修德，如眇其一目；尚慧行，而尚行行，如跛其一足。自谓能视，而实不见正法身也；自谓能履，而实不能到彼岸也。高谈佛性，反被佛性二字所害。本是卤莽武人，妄称祖师，其不至于堕地狱者鲜矣。

问：“六三”为悦之主，彖辞赞其应“乾”而“亨”，爻胡贬之甚也？答：彖约“兑”之全体而言，爻约“六三”不与“初二”相合，自信自任而言。

九四：履虎尾，愬愬，终吉。

《象》曰：愬愬终吉，志行也。

此如周公吐握勤劳之“履”。

佛法释者：定慧相济，虽未证中道，然有进而无退矣。

九五：夬履，贞厉。

《象》曰：夬履，贞厉，位正当也。



此如汤武反身之“履”，亦如尧、舜危微允执之“履”。或云：此是诫辞，恐其为汉武也。须虚心以应柔悦之臣，乃不疚而光明耳。

佛法释者：刚健中正，决定证于佛性，从此增道损生，出没化物，不取涅槃以自安稳矣。

上九：视履考祥，其旋元吉。

《象》曰：元吉在上，大有庆也。

此如尧、舜既荐舜、禹于天，舜、禹摄政，尧、舜端拱无为之“履”。

佛法释者：果彻因源，万善圆满，复吾本有之性，称吾发觉初心，故大吉也。

### 【注释】

①按儒家的观点，认为乾卦与坤卦在《周易》中具有特殊的作用，乾坤为“易”之门户，乾坤毁则无以见“易”。佛家按“一即一切、一切即一”的观点，认为不但乾坤二卦为“全体太极”，而且每一卦都为全体太极，所以，“屯”卦也为全体太极。

②“屯”，难也。“一劫”：四世（即四时）中的第一时，即早晨。“一事”：四事中的第一事，即衣服或房屋。“一念”：四念住中的第一念住，即身念处。“身念住”：是观心不净之意。“初难”之“难”是发难之“难”，首始之意。“妙明”：真妙的明心，即无漏的真正智慧。“性觉”：谓真如的自觉。“自性”：指一切现象的自体或一切心相的体性。“无明”：愚痴的别称。“种智”：一切种智的简称，三智之一，是佛通达诸法空相别相、化道断惑的智慧，包含一切智和道种智。“涅槃”：又称“圆寂”、“灭度”，不生不灭的意思，佛教所追求的最理想境界。这里着重解释“初动”。作者认为，修德是由“无明”到生一切种智、由妄想到涅槃的过程。“妄”为“明觉”的对

立面。在众生中，真如佛性与妄念、妄见共存。就是所谓“真如不守自性。”无明初动，必至生妄。灭除无明和妄想，就获正果。此用以释元亨利贞。

③“流转”：谓有为法的因果相续而不断之意。四谛中的苦、集二谛为“流传门”。“还灭”：谓行者修道涅槃，四谛中灭、道二谛为“还灭门”。“能所”：二法相对待之时，主动之法为“能”，被动之法为“所”。“三细”：用于分别根本无明的相状，即无明业相、能见相、境界相。“六粗”：相对于三细而言，谓六种迷相，即智相、相续相、执取相、计名字相、起业相、业系苦相。“灭相”：有为法的四相之一，谓有为法有现法灭而入于过去之相。或真如三相之一，谓真如灭寂，无二种之生死。此以“无明”、“因明”释刚柔。以“三种相续之因”释“难生”。以“一念妄动”的种种情状释“雷雨满盈”、“天造草昧”等。

④“四弘”：“四弘誓愿”之简称。诸佛有总愿和别愿，四弘誓愿为总愿。即誓度一切众生；誓断一切烦恼；誓学一切法门；誓证一切佛果。

⑤“实法”：指“五阴”，即是“五蕴”。“五阴”：指色阴、受阴、想阴、行阴、识阴。因“五阴”之身实有，故为实法。广义为物质世界和精神世界的总和，狭义为现实人们的代称。“无实法系纵于人”：意为无物质的和精神的牵连着人。“三根”即“无漏三根”：谓见道、修道、无学道等三道的漏智。“见道”：初发真无漏之智认识谛理，以断除一切见惑。“修道”：更进一步认识谛理，以断除一切修惑。“无学道”：证理断惑达到最高阶段，已无法可学。“理”：佛理、真理。“机”：根机、机缘。“契理契机”：谓契合于真理，契合于机缘。

⑦“因果”：指原因与结果。因是能生，果是所生。由此因能生出此果，彼因生出彼果。是因果律，即是佛教的因果报应。种善因必得善果，种恶因必得恶果。

⑧“由旬”：见卷一注⑦。“萨婆若海”：“萨婆若”：“一切智”的音译。“智海”：“智慧之海”。“天行”：《涅槃经》所说的“五行”之一。谓菩萨依天然实相之理而成的妙行。“正因性”：即正因佛性，谓离一切邪非的中正真如。

⑨“正道”：指真正之师道。“助道”：谓诸种之道，能资助止观，或诸行互为资助。“行行”：前一“行”字为动词，后一“行”为名词。名词之“行”以及“慧行”之行，皆指身、口、意之行为。“缘了二因”：指“三因”中的“了因”和“缘因”。“了因”：指明白一切真正的道理；“缘因”：指修种种真实功德。“一性”，即“一性五性异”之简称。法相宗以五性（指五类一切众生的根机）各各别有不成佛的众生为了义（说理透彻和究竟之意）。“止观不二”：“止观”即“定慧”。“止”谓止息妄念。“观”：谓观法空、法假、空假一即。“不二”：圆融一体。“止观不二”谓定慧圆融一体，不能只修“定”而不修“慧”，或只修“慧”而不修“定”。

⑩“理即位”、“名字即位”，以及下九二“观行位”、九三“相似位”均见卷一注⑩⑪。“魔”、“魔军”，指烦恼。

⑪“正因果”：即“正因”、“正果”。“正因”：指主要的原因。“正果”：指修行佛教的人精修所得的证果。“现成”：禅宗用语，谓自然已有、不假造作的意思。“一心三观”：又叫“圆融三观”，谓空、假、中互相圆融，即：空即假、中，假即空、中，中即空、假。如果一心中有这种作观，就是“一心三观。”

⑫“圆顿”：天台宗圆教的别名。谓若性圆教之理，就能顿入佛位。

⑬“心垢”：烦恼的别称。“生死海”：谓生死无边，如汪洋大海。“烦恼”：指贪、瞋、痴诸惑。

⑭“大乘法门”：即菩萨的法门，相对于小乘而言。“小乘”即声闻、缘觉法门，以修自利为宗旨，其最高果位为阿罗汉果及辟支佛果。大乘则以救世利他为宗旨，最高果位是佛果。“开权显

实”：权者，方便。实者，真实。谓开方便之门，以显真实。“菩萨道”：菩萨所修之道，即自利利他。

⑮“安乐性”：身安意乐的本性。“对治法”：针对病情治疗，亦即断除烦恼。“尘劳”：烦恼的异名。

⑯“五行”：指圣行、梵行、天行、婴儿行、病行。“圣行”：指菩萨修习戒定慧三业；“梵行”：指菩萨以清净心去运用慈悲，为众生拔苦与生乐。“天行”：指菩萨天然之理而成妙行。“婴儿行”：指菩萨以慈悲之心，示现人天小乘（以婴儿喻之）之行。“病行”：指菩萨为度众生，以大慈悲心与一切众生同受烦恼与病苦。“法王”：指佛教中的一种职位。圣人极位曰法王。“授记”：佛授与众生何时可作佛的记别。

⑰“了义”：谓说理透彻和究竟的意思。“不了义”：指隐蔽实义、不明说的道理。

⑱“第一义悉檀”见序注④。谓佛见众生的机缘既已成熟，就讲说诸法实相，令众生入于佛教的真正果证。“三印”：“三法印”的省略。即：诸行无常印、诸法无我印、涅槃寂静印。“诸行无常”：指世间的一切事物和现象，无不处在生灭变化之中，没有常恒不变的性质；“诸法无我”：指一切现象都是因缘和合而成的，没有独立自在的实体；“涅槃寂静”：指超脱生死轮回，进入涅槃境界。“一印”：指“一实相印”，“四法印”之一，指以实相的道理来印定佛陀之说，外道不能杂，天魔不能破，若无实相印则是魔说。

⑲“七科三十七品”：三十七道品分为七科，谓之“七科”。“道”，谓“能通”之意。“三十七道品”：指到达涅槃道路的资粮。共包含四念处、四正勤、四如意足、五根、五力、七觉支、八正道等。“四念处”：指身念处、受念处、心念处、法念处。四处分别观身不净、观受是苦、观心无常、观法无我等。其目的是使心安住在道法上，使之正而不邪。“正勤根力”：指四正勤、五根、五力等。

⑳“爱见”：指爱、见两种烦恼。爱指思惑，见指见惑。

②①“三土”即“三佛土”：指法性土、受用土、变化土。法性土：指法性身所住的国土，即真如的理体；受用土：佛报身所受用的国土，由佛的净识所变现；变化土：佛变化身所住的国土。“阴界”：指“五阴”与“十八界”。“五阴”即“五蕴”：“蕴”是积集的意思。“五蕴”：指色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。“十八界”：指眼、耳、鼻、舌、身、意等六根，色、声、香、味、触、法等六尘以及眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识等六识的总和。“入”即“二入”：指理入与行入。理入：由理性着手，索求真本，入佛知见。行入：由实践着手，修养心性，磨炼意志。

②②“人道”：六道之一，即人界，见卷一注③。“欲天”：指欲界之诸天，见卷一注⑥。“魔天”：指欲界六天中的第六天，即他化自在天。“禅天”：指色界四禅天，即初禅天，二禅天，三禅天，四禅天。“佛为法王”：佛为诸法之王。“无想天”：指色界的第四禅天，即无意识的众生所居的天处。“非非想天”：非想非非想天的简称，是无色界的第四层天，也是三界的最高天。此天的禅天，没有下地的粗想，所以叫“非想”，但又不是无细想，所以叫“非非想”。“菩提”：指觉悟佛道的圣智。

②③“法门”：是众生超凡入圣的门户。“藏教”、“通教”、“别教”、“圆教”为天台宗的化法四教。“藏教”即“三藏教”：用经、律、论三藏教化声闻、缘觉二乘和菩萨。“通教”：指声闻、缘觉、菩萨三乘教的共同教法。“别教”：别于二乘的菩萨乘教法。“圆教”：对最上利根的菩萨说以中道实相的教法。“爱见”：看见众生而生起爱心的教法。“无因果邪空法门”：指外道法门。

②④“三轮”：指佛的身、口、意三业。“种熟脱”：指天台宗的佛化导始终的种、熟、脱等三益法相。“三世”：指过去世、现在世、未来世。过去世指已生已灭之法；现在世指已生未灭之法；未来世指未生未起之法。三益法相涉于三世。

②⑤“二性”指声闻、缘觉二乘性。“八苦”：生苦、老苦、病苦、死

苦、爱别离苦、怨憎会苦、求不得苦、五盛阴苦。

## 周易禅解卷三

### 上 经

#### 泰卦

泰 ䷊ 乾下坤上

泰：小往大来，吉，亨。

夫为下者，每难于上达；而为上者，每难于下交。今“小往”而达于上，“大来”而交于下，此所以为“泰”而“吉亨”也。

约世道，则上下分定之后，情得相通，而天下泰宁；约佛法，则化道已行，而法门通泰；约观心，则深明六即，不起上慢，而修证可期。又是安忍强软二魔，则魔退而道亨也。强软二魔不能为患是“小往”忍力成就，是“大来”。

《彖》曰：泰，小往大来，吉，亨。则是天地交而万物通也，上下交而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人，君子道长，小人道消也。

约四时则如春，“天地”之气“交”，而“万物”咸“通”；约世道如初治，“上下”之情“交”，而“志同”为善；约体质，则“内阳而外阴”，阳刚为主；约德性，则“内健而外顺”，无私合理；约取舍，则“内君子而外小人”，见贤思齐，见恶自省。故“君子道长”，则六爻

皆有君子之道；“小人道消”，则六爻皆有保“泰”防“否”之功也。

佛法释者：若得“小往大来”，则性德之“天”，与修德之“地”相“交”，而万行俱“通”也。向“上”玄悟，与向“下”操履相交，而解行不分作两概也。内具阳刚之德，而外示阴柔之忍；内具健行不息之力，而外有随顺世间方便；内合佛道之“君子”，而外同流于九界之“小人”，能化九界俱成佛界，故“君子道长，而小人道消也。”

《象》曰：天地交泰，后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。

佛法释者：“天地之道”，即性具定慧；“天地之宜”，即定慧有适用之宜。“财成”、“辅相”，即以修裨性也。“左右民”者，不被强软二魔所坏，则能用此二魔为侍者也。

初九：拔茅茹，以其汇，征吉。

《象》曰：拔茅征吉，志在外也。

阳刚之德，当“泰”之初，岂应终其身于下位哉！连彼同类以进，志不在于身家，故可保天下之终“泰”矣。

九二：包荒，用冯河，不遐遗。朋亡，得尚于中行。

《象》曰：包荒，得尚于中行，以光大也。

刚中而应“六五”，此得时行道之贤臣也，故宜休休有容，“荒”而无用者“包”之，有才能“冯河”者“用”之，“遐”者亦不“遗”之，勿但以二阳为朋，乃得尚合“六五”中正之道而“光大”耳。



九三：无平不陂，无往不复，艰贞无咎。勿恤其孚，于食有福。

《象曰》：无往不复，天地际也。

世固未有久“泰”而不“否”者，顾所以持之者何如耳！

“九三”刚正，故能“艰贞”而有福，挽回此“天地”之“际”。

六四：翩翩不富，以其邻，不戒以孚。

《象》曰：翩翩不富，皆失实也；不戒以孚，中心愿也。

柔正之德，处“泰”已过中之时，虽无致治真实才力，而赖有同志以防祸乱，则不约而相信，故犹可保持此“泰”也。

俞玉吾曰：“泰”之时，三阴阳皆应，“上下交而志同”，不独“二”“五”也。“乾”之初爻，即“拔茅连茹”以上交。“四”为“坤”之初爻，亦翩然连类而下交。“三”交乎“上”，既“勿恤其孚”，故“四”交于下，亦“不戒以孚”。上下一心，阴阳调和，此大道为公之盛，所以为“泰”。

季彭己曰：“失实”，言三阴从阳，而不为主也。阳实则能为主，阴虚则但顺承乎阳而已，不有其“富”之义也。中心愿者，言其出于本心也。

六五：帝乙归妹，以祉元吉。

《象》曰：以祉元吉，中以行愿也。

柔中居尊，下应“九二”，虚心用贤，而不以君道自专，如“帝乙归妹”，尽其妇道而顺乎夫子。夫如是，则贤人乐为之用，而“泰”可永保矣。

上六：城复于隍，勿用师。自邑告命，贞吝。

《象》曰：城复于隍，其命乱也。

“泰”极必“否”，时势固然。阴柔又无拨乱之才，故诫以“勿”复“用师”。上既失权，下必擅命，故有“自邑告命”者。邑非出命之所，而今妄自出命，亦可羞矣。然“上六”只是无才，而以阴居阴，仍得其正，非是全无德也，但遇此时势，故“命乱”而出自邑人耳。

约佛法释六爻者：夫欲安忍强软二魔，须藉定慧之力：

“初九”刚正，故内魔既降，外魔①亦伏，似“拔茅”而“连汇”。

“九二”刚中，故外魔既化，内魔不起，尚“中行”而“光大”。

“九三”过刚，故须“艰贞”，方得“无咎”。以其本是正慧，必能取定，故为“天地”相“际”。

“六四”正定孚于正慧，故虽“不富”而能“以邻”。知魔无实，则魔反为吾侍而如“邻”。

“六五”定有其慧，故能即魔界为佛界，具足福慧二种庄严，如“帝乙归妹”而有“祉元吉”。

“上六”守其劣定，故魔发而成“乱”。

## 否卦

否䷋坤下乾上

否：否之匪人，不利君子贞，大往小来。

约世道，则承平日久，君民逸德，而气运衰颓。约佛法，则化道流行，出家者多，而有漏法起。约观心，则安忍二魔之后，得相

似证，每每起于似道法爱而不前进。若起法爱，则非出世正忍正智法门，故为“匪人”。而“不利君子贞”，以其背大乘道，退堕权小境界故也②。

《象》曰：否之匪人，不利君子贞，大往小来，则是天地不交，而万物不通也。上下不交，而天下无邦也。内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子，小人道长，君子道消也。

佛法释者：若起似道法爱，则修德不合性德之天，而万行俱不通也。向上不与向下合一，而不能从寂光垂三土之邦国也。内证阴柔顺忍，而置阳刚佛性于分外；内同二乘之小人，而置佛果君子于分外，自不成佛，不能化他成佛，“小人道长，君子道消也”。

强软二魔，人每畏惧，故《泰传》极庆快之辞，以安慰之，令无退怯；顺道法爱，人每贪恋，故《否传》极嗟叹之辞，以警策之，令无取著。

《象》曰：天地不交，否。君子以俭德辟难，不可荣以禄。

佛法释者：观此顺道法爱，犹如险坑之难，而不取其味，是谓不可荣以禄也。

初六：拔茅茹，以其汇，贞吉，亨。

《象》曰：拔茅贞吉，志在君也。

六爻皆有救“否”之任，皆论救“否”之方，不可以下三爻为“匪人”也。“初六”柔顺之而居阳位，且有同志可以相济，故“拔茅”连“汇”而“吉，亨”。但时当“否”初，尤宜思患豫防，故诫以“贞”也。

六二：包承，小人吉，大人否，亨。

《象》曰：大人否亨，不乱群也。

柔顺中正，上应“九五”阳刚中正之君，惟以仁慈培植人心，挽回天运，故“小人”得其“包承”而“吉”。然在“六二”大人分中，见天下之未平，心犹否塞不安，不安乃可以致“亨”，而非小人所能“乱”矣。

六三：包羞。

《象》曰：包羞，位不当也。

以阴居阳，在下之上，内刚外柔，苟可以救“否”者，无不为之，岂顾小名小节？谚云：“包羞忍耻是男儿”，时位使然，何损于“坤”顺之德哉！《易因》曰：此正处“否”之法，所谓“唾面自干，褴褛纵博”者也。

九四：有命，无咎，畴离祉。

《象》曰：有命无咎，志行也。

刚而不正，以居上位，宜有“咎”也。但当“否”极“泰”来之时，又得“畴”类，其“离”于“祉”，故救“否”之志得行。“离”者，附丽也。

九五：休否，大人吉。其亡其亡，系于苞桑。

《象》曰：大人之吉，位正当也。

阳刚中正，居于君位，下应柔顺中正之臣，故可以“休否”而“吉”。然患每伏于未然，乱每生于所忽，故必念念安不忘危，存不忘亡，治不忘乱，如“系”物“于苞桑”之上，使其坚不可拔。此非“大人”，其孰能之？

上九：倾否，先否后喜。

《象》曰：否终则倾，何可长也。

刚不中正，居卦之外，先有“否”也。但“否终则倾”，决无长“否”之理，故得“后”有“喜”耳。

佛法释者：顺道法爱，非阳刚智德不能“拔”之。初六法爱未深，而居阳位，若能从此一“拔”，则一切俱“拔”故勉以“贞”则“吉亨”，劝其志在于君，君即指法身实证也。

“六二”法爱渐深，故“小人”则“吉”，“大人”正宜于此作“否塞”想，乃得进道而“亨”。

“六三”法爱最深，又具小慧，妄认似道为真，故名“包羞”。

“九四”刚而不正，虽暂起法爱，终能自“拔”而“志行”。

“九五”刚健中正，故直入正位而“吉”。然尚有四十一品无明未断，所以位位皆不肯住，名“其亡其亡”。从此心心流入萨婆若海，证念不退，名“系于苞桑”③。

“上九”阳居阴位，始亦未免法爱，后则智慧力强，故能“倾”之。

## 同人卦

同人 ䷌ 离下乾上

同人：同人于野，亨。利涉大川，利君子贞。

约世道，则倾“否”必与人同心协力。约佛法，则因犯结制之后，同法者同受持。约观心，则既离顺道法爱，初入同生性，上合诸佛慈力，下同众生悲仰，故曰“同人”。

苏眉山曰：野者，无求之地。立于无求之地，则凡从我者皆诚同也。彼非诚同，而能从我于野哉？“同人”而不得其诚同，可谓“同人”乎？故“天与火，同人”。物之能同于天者，盖寡矣。天非同于物，非求不同于物也。立乎上，而能同者，自至焉。其不能者，不至也。至者非我援之，不至者非我拒之。不拒不援，是以待其诚同，而可以涉川也。苟不得其诚同，与之居安则合，与之涉川则溃矣。

观心释者：“野”是三界之外，又寂光无障碍境也，既出生死，宜还“涉”生死“大川”，以度众生，惟以佛知佛见，示悟众生，名为“利君子贞”。

《彖》曰：同人，柔得位得中，而应乎乾，曰同人。（苏眉山曰：此专言“二”。）

同人曰：同人于野，亨。（苏眉山曰：此言“五”也，故别之。）利涉大川，乾行也。文明以健，中正而应，君子正也。唯君子为能通天下之志。

观心释者：本在凡夫，未证法身，名之为“柔”。今得人正位，

得证中道，遂与诸佛法身“乾”健之体相应，故曰“同人”，此直以同证佛性为“同人”也。既证佛体，必行佛德，以度众生，名为“乾行”。“文明以健，中正而应，如日月丽天，清水则影自印现，乃“君子”之“正”也。惟君子已断无明，得法身中道，应本具二十五王三昧，故能“通天下之志”，而下合一切众生，与诸众生同悲仰耳。

《象》曰：天与火，同人。君子以类族辨物。

不有其异，其同。安显其同。使异者不失其为异，则同乃得安于大同矣。

佛法释者：如天之与火，同而不同，不同而同。十法界各有其“族”，各为一“物”，而惟是一心，一心具足十界，十界互具，便有百界千如之异，而百界千如，究意元只一心。此同而不同、不同而同之极致也。

初九：同人于门，无咎。

《象》曰：出门同人，又谁咎也。

“同人”之道，宜公而不宜私。“初九”刚正，上无系应，“出门”则可以至“于野”矣，故“无咎”。

六二：同人于宗，吝。

《象》曰：同人于宗，吝道也。

六二得位得中以应乎“乾”，卦之所以为“同人”者也。然以阴柔不能远达，恐其近昵于“初九”、“九三”之“宗”，则“吝”矣。

九三：伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴。

《象》曰：伏戎于莽，敌刚也。三岁不兴，安行也。

夫“二”应于“五”，非“九三”所得强同也。“三乃妄冀其同，故伏戎以邀之，升高陵以伺之。然“九五”阳刚中正，名义俱顺，岂“九三”非理之“刚”，所能“敌”哉？“其”，即指“三”，高陵指“五”，“五”远于“三”，如“高陵”也。

九四：乘其墉，弗克攻，吉。

《象》曰：乘其墉，义弗克也。其吉，则困而反则也。

“离”象为墉，“四”亦妄冀同于“六二”，故欲乘“九三”之墉以下攻之。但以义揆，知必取“困”，故能“反则”而弗攻耳。

九五：同人先号咷而后笑，大师克，相遇。

《象》曰：同人之先，以中直也。大师相遇，言相克也。

“六二”阴柔中正，为“离”之主。应于“九五”，此所谓不同而同，乃其诚同者也。诚同而为“三”、“四”所隔，能弗“号咷”而用“大师”相“克哉”！“中”，故与“二”相契，而不疑其迹。

“直”，故“号咷”，用师而不以为讳。郑孩如曰：大师之克，非克“三”、“四”也，克吾心之“三”、“四”也。私意一起于中，君子隔九阍矣。甚矣，克己之难也。非用“大师”，其将能乎？杨诚斋曰：师莫大于君心，而兵革为小。

上九：同人于郊，无悔。

《象》曰：同人于郊，志未得也。



苏眉山曰：无所苟同，故“无悔”。莫与其立，故“志未得”。

观心释者：六爻皆重明欲证“同人”之功夫也。夫欲证入“同人”法性，须藉定慧之力，又复不可以有心求，不可以无心得，所谓时节若到，其理自彰。此修心者勿忘勿助之要诀也。“初九”正慧现前，不劳功力，便能出生死门。

“六二”虽有正定，慧力太微，未免被禅所牵，不出三界旧宗。

“九三”偏用其慧，虽云“得正”，而居“离”之上，毫无定水所资，故如“升于高陵”，而为顶堕菩萨，“三岁不兴”。

“九四”定慧均调，始虽有期必之心，后乃知期必之不能合道，卒以无心契入而“吉”。

“九五”刚健中正，而定力不足，虽见佛性，而不了了，所以先须具修众行，积集菩提资粮，藉万善之力，而后开发正道。盖是直缘中道佛性，以为迥出二谛之外，所以“先号咷而后笑”也。

“上九”定慧虽复平等，而居“乾体之上”，仅取涅槃空证，不能入廛垂手，故“志未得”。

## 大有卦

大有䷍乾下离上

大有：元亨。

约世道，则同心“倾否”之后，富有四海。约佛法，则结戒说戒之后，化道大行。约观心，则证入同体法性之后，功德智慧以自庄严，皆“元亨”之道也。

《彖》曰：大有，柔得尊位，大中，而上下应之，曰大

有。其德刚健而文明，应乎天而时行，是以元亨。

佛法释者：从凡夫地直入佛果尊位，证于统一切法之中道，而十界皆应顺之，名为“大有”。“刚健”“文明”，圣行梵行皆已成也。“应乎天而时行”，证一心中五行，以天行为体，而起婴儿行病行之用也。

《象》曰：火在天上，大有。君子以遏恶扬善，顺天休命。

佛法释者：修恶须断尽，修善须满足，方是随顺法性第一义，“天”之“休命”也。“休命”者，十界皆是性具性造，但九界为“咎”，佛界为“休”；九界为“逆”，佛界为“顺”。

初九：无交害，匪咎，艰则无咎。

《象》曰：大有初九，无交害也。

夫有大者，患其多交而致害也，“艰”则终亦如初矣。

九二：大车以载，有攸往，无咎。

《象》曰：大车以载，积中不败也。

“大车”，谓“六五”虚而能容也。虽有能容之圣君，然非“九二”积中之贤臣以应之，何能无败！

九三：公用亨于天子，小人弗克。

《象》曰：公用亨于天子，小人害也。

刚正而居大臣之位，可通于圣君矣，岂小人所能哉！

九四：匪其彭，无咎。

《象》曰：匪其彭，无咎，明辩晰也。

“彭”，盛也，壮也。“九四”刚而不过，又居“离”体，“明辩晰”而“匪彭”，可以事圣君矣。

六五：厥孚交如，威如吉。

《象》曰：厥孚交如，信以发志也。威如之吉，易而无备也。

柔中居尊，专信“九二”，而天下信之。不怒，而民威于铁钺；不俟安排造作以为威也。

苏眉山曰：“以其‘无备’，知其有余也。夫备生于不足，不足之形现于外，则威削。

上九：自天祐之，吉，无不利。

《象》曰：大有上吉，自天祐也。

苏眉山曰：曰“祐”，曰“吉”，曰“无不利”，其为福也多矣，而终不言其所以致福之由，岂真无说也哉？盖其所以致福者远矣。孔子曰：“天之所助者顺也，人之所助者信也。履信思乎顺，又以尚贤也，是以‘自天祐之，吉无不利’。信也，顺也，尚贤也，此三者皆‘六五’之德也。‘易而无备’，‘六五’之顺也；‘厥孚交如’，‘六五’之信也；群阳归之，‘六五’之尚贤也。‘上九’特履之尔。我之

能履者，能顺且信，又以尚贤，则天人之助将安归哉？故曰：圣人无功，神人无名。

约佛法释六爻，又有二义：一约果后垂化，二约秉教进修。

一约果后垂化者：“初九”垂形四恶趣中，而不染四趣烦恼，但是大悲，与民同患，故“无交害”而恒“艰”。

“九二”垂形人道，能以大乘广度一切，故“有攸往”而不败，

“九三”现行天道，不染诸天欲乐，及与禅定，故“非小人所能”。设小人而入天趣，未有不被欲乐禅定所害者也。

“九四”现二乘相，故“匪其彭”；不与二乘同取涅槃偏证，故“明辩晰”，言有大乘智慧辩才也。

“六五”现菩萨相，应摄受者而摄受之，故“厥孚交如”；应折伏者而折伏之，故“威如，吉”。“信以发志”，是接引善根众生；“易而无备”，是折伏恶机众生也。

“上九”现如来形，故“自天祐之，吉，无不利”④。所谓依第一义天，亦现为天人师也。

二约秉教进修者：“初九”秉增上戒学，故不与烦恼相交。

“九二”秉增上心学，故于禅中具一切法而不败。

“九三”秉增上慧学，故能亨于天子。然此慧学，坐断凡圣情解，扫空荡有，每为恶取空者之所藉口，所以毫厘有差，天地悬隔，“小人弗克”用之，用则反为大害。

“九四”秉通教法，但是大乘初门，故“匪其彭”。虽与二乘同观无生，而不与二乘同证，故“明辩晰”。

“六五”秉别教法，仰信中道，故“厥孚交如”。别修缘了，故“威如”而“吉”。

“上九”秉圆教法，全性起修，全修在性，故“自天祐之，吉，无不利”⑤。

## 谦卦

谦䷎艮下坤上

谦：亨，君子有终。

约世道，则地平天成，不自满假。约佛化，则法道大行之后，仍等视众生，先意问讯，不轻一切。约观心，同圆满菩提，归无所行。凡此皆“亨”道也，君子以此而终如其始，可谓果彻因源矣。

《彖》曰：谦，亨。天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦尊而光，卑而不可窺，君子之终也。

儒则文王视民如伤，尧、舜其犹病诸。佛则十种不可尽，我愿不可尽，众生度尽，方证菩提。地狱未空，不取灭度，所以世、出世法，从来无有盈满之日。苟有盈满之心，则天“亏”之，地“变”之，鬼神“害”之，人“恶”之矣。以此谦德现形十界，则示居佛位之尊，固有光；纵示居地狱之卑，亦无人能窺胜之也。

吴幼清曰：“谦”者，尊崇他人以居己上，而已亦光显，卑抑自己以居人下，而人亦不可窺越之，此君子之所以有“终也”。

《象》曰：地中有山，谦。君子以裒多益寡，称物平施。

山过乎高，故多者“裒”之；地过乎卑，故寡者“益”之。趣得其平，皆所以为“谦”也。

佛法释者：裒佛果无边功德之山，以益众生之地，了知大地

众生，皆具佛果功德山主，“称物”机宜，而平等施以佛乐，不令一人独得灭度。

初六：谦谦君子，用涉大川，吉。

《象》曰：谦谦君子，卑以自牧也。

苏眉山曰：此最处下，是“谦”之过也。是道也，无所用之，用于“涉川”而已。有大难，不深自屈折，则不足以致其用。“牧”者，养之以待用云尔。

六二：鸣谦，贞吉。

《象》曰：鸣谦贞吉，中心得也。

苏眉山曰：“谦”之所以为“谦”者三也：其“谦”也以劳，故闻其风，被其泽者，莫不相从于“谦”。“六二”其邻也，“上六”其配也，故皆和之而“鸣”于“谦”。而“六二”又以阴处内卦之中，虽微“九三”，其有不谦乎？故曰“鸣谦，贞吉”。“鸣”以言其和于“三”，“贞”以见其出于性也。

九三：劳谦君子，有终吉。

《象》曰：劳谦君子，万民服也。

苏眉山曰：“劳”，功也。“艮”之制在三，而三亲以艮下坤，其谦至矣。劳而不伐，有功而不德，是得谦之全者也。故《象》曰“君子有终”，而“三”亦云。

六四：无不利，撝谦。

《象》曰：无不利撝谦，不违则也。

虽居“九三”“劳谦”之上，而柔顺得正，故无不利而为“撝谦”。夫以谦撝谦，此真不违其则者也。

六五：不富以其邻，利用侵伐，无不利。

《象》曰：利用侵伐，征不服也。

苏眉山曰：直者，曲之矫也；谦者，骄之反也，皆非德之至也。故两直不相容，两谦不相使。“九三”以“劳谦”，而上下皆“谦”以应之，内则“鸣谦”，外则“撝谦”，其甚者则“谦谦”，相迫于无穷，相益不已，则所谓“哀多益寡”、“称物平施”者，将使谁为之？若夫“六五”则不然，以为谦乎？则所据者刚也；以为骄乎？则所处者中也。惟不可得而谓之谦，不可得而谓之骄，故五谦莫不为之使也。求其所以能使此五谦者而无所有，故曰“不富以其邻”。至于侵伐而不害为谦，故曰“利用侵伐”莫不为之用者，故曰“无不利”。

益曰：“征不服”，正是“哀多”名“谦”。

上六：鸣谦，利用行师，征邑国。

《象》曰：鸣谦，志未得也。可用行师，征邑国也。

苏眉山曰：“鸣谦”一也，“六二”自得于心，而“上六”“志未得”者，以其所居，非安于“谦”者也，特以其配之“劳谦”而强应焉。貌“谦”而实不至，则所服者寡矣。故虽有“邑国”，而犹叛之。夫实虽不足，而名在于“谦”，则叛者不利。叛者不利，则征者利矣。

佛法释此六爻者，亦约二义。一，约佛果八相；二，约内外四

众。

一，约佛果八相者：“初六”即示现降神入胎，及初生相，久证无生⑥，复示更生，故为“卑以自牧。”

“六二”即示现出家，久度生死，自言为生死故出家，是为“鸣谦”。“九三”即示现降魔成道，久超魔界，证大菩提，而为众生现此劳事，使观者心服。“六四”即示现三七思惟，久已鉴机，而不违设化仪则。“六五”即示现转大法轮，本无实法，皆是善巧权现，故为“不富”。能令十方诸佛同为证明，故为“以邻”。破众生三惑，令归顺于性具三德，故为“利用侵伐”。“上六”即示现灭度，以众生机尽，应火云亡，为“志未得”。即以灭度而作佛事，令诸众生未种善根者得种，已种者熟，已熟者脱，为“征邑国也”。

二，约内外四众者：“初六”是沙弥小众，故为“卑以自牧”。“六二是守法比丘众，故为“鸣谦，贞吉”。“九三”是弘法比丘，宰任玄纲，故为“劳谦君子”。“六四”是外护人中优婆塞⑦等，故“恒谦”。让一切出家大小乘众，而为“撝谦”，乃“不违则”。“六五”是护法欲界诸天，故能摧邪以显正，而“征不服”。“上六”是色、无色天，虽亦护正摧邪，而禅定中无瞋恚相，不能作大折伏法门，故“志未得”。

## 豫卦

豫䷏ 坤下震上

豫：利建侯行师。

约世道，则圣德之君，以“谦”临民，而上下胥悦。约佛化，则道法流行，而人天胥庆。约观心，则证无相法，受无相之法乐也。

世道既“豫”，不可忘于文事武备，故宜“建侯”以宣德化；“行师”以备不虞。道法既行，不可失于训导警策，故宜“建侯”以主道。



化；“行师”以防弊端。

自证法喜⑧，不可不行化导，故宜“建侯”以摄受众生，“行师”以折伏众生也。又慧行如“建侯”，行行如“行师”。又生善如“建侯”，灭恶如“行师”。初得法喜乐者，皆应为之。

《象》曰：豫，刚应而志行，顺以动，豫。豫，顺以动，故天地如之，而况建侯行师乎？天地以顺动，故日月不过，而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服。豫之时义，大矣哉！

“顺以动”，虽“豫”之德，实所以明保“豫”之道也。夫六十四卦皆时耳，时必有义，义则必大，何独“豫”为然哉？豫则易于怠忽，故特言之。

佛法释者：惟“顺以动”，故动而恒顺，所谓称性所起之修，全修还在性也。“时义”岂不大哉！

《象》曰：雷出地奋，豫。先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考。

佛法释者：“作乐”，如经所谓梵呗咏歌，自然敷奏也。“崇德”，以修严性也。“殷荐上帝”，即名本源自性为上帝。“祖考”，谓过去诸佛也。

初六：鸣豫，凶。

《象》曰：初六鸣豫，志穷，凶也。

夫盛极必衰，乐极必苦，豫不可以不慎也。故六爻多设警策

之辞，亦即《象》中“建侯”、“行师”之旨耳。“初六”上和“九四”而为豫，自无实德，志在恃人而已，能弗穷乎？

六二：介于石，不终日，贞吉。

《象》曰：不终日，贞吉；以中正也。

苏眉山曰：以阴居阴，而处二阴之间，晦之极，静之至也。以晦观明，以静观动，则凡吉、凶、祸、福之至，如长、短、黑、白陈于吾前，是以动静如此之果也。“介于石”，果于静也；“不终日”，果于动也，是故孔子以为“知机”也。

六三：盱豫，悔。迟有悔。

《象》曰：盱豫有悔，位不当也。

“六三”亦无实德，上视“四”以为“豫”，急改悔之可也。若“迟”则有“悔”矣，夫视人者岂能久哉！

九四：由豫，大有得，勿疑，朋盍簪。

《象》曰：由豫，大有得，志大行也。

为“豫”之主，故名“由豫”。夫“初”与“三”与“六”皆“由”我而为“豫”矣。“二”、“五”各守其贞，慎“勿疑”之。不疑，则吾朋益固结也。

六五：贞疾恒不死。

《象》曰：六五贞疾，乘刚也。恒不死，中未亡也。

“二”、“五”皆得中，故皆不溺于“豫”而为贞也。但“二”远于“四”；又得其正，故动静不失其宜。“五”乘“九四”之刚，又不得正，安得不成疾乎？然犹愈于中丧其守，而外求“豫”者也。

上六：冥豫，成有渝，无咎。

《象》曰：冥豫在上，何可长也？

“豫”至于“冥”，时当息矣；势至于成，必应变矣。因其“变”而通之，因其“冥”而息之，庶可以免“咎”耳。

佛法释者：“九四”为代佛扬化之人，余皆法门弟子也。“初六”不中不正，恃大人福庇，而忘修正之功，故“凶”。

“六二”柔顺中正，能于介尔心中，彻悟事造理具两重三千，其理决定不可变易，顿悟顿观⑨，不俟“终日”之久，此善于修心、得其真正法门者也，故“吉”。

“六三”亦不中正，但以近于严师，故虽“盱豫”，而稍知改悔，但无决断勇猛之心，故诫以“悔”，“迟”则必“有悔”。

“九四”为卦之主，定慧和平，自利利他，法皆成就，故朋坚信而“志大行”。

“六五”柔质不正，反居明师良友之上，可谓病人膏肓，故名“贞疾”。但以居中，则一点信心犹在，善根不断，故“恒不死”。

“上六”柔而得正，处“豫”之终，未免沈空取证，但本有愿力，亦不毕竟入于涅槃，终能回小向大，而“有渝，无咎”。死水不藏龙，人曰“何可长也”。

若约位象人者，“初六”是破戒僧，“六二”是菩萨圣僧，“六三”是凡夫僧，“九四”是绍祖位人，“六五”是生年上座，“上六”是法性上座也⑨。

## 随卦

随 ䷐ 震下兑上

随：元、亨、利、贞，无咎。

约世道，则上下相悦，必相随顺。约佛化，则人天胥悦，受化者多。约观心，则既得法喜，便能随顺诸法实相，皆“元、亨”之道也。然必“利”于“贞”，乃得“无咎”。不然，将为“蛊”矣。

《彖》曰：随，刚来而下柔，动而说，随。大亨贞，无咎，而天下随时。随时之义大矣哉！

“震”为刚，“兑”为柔，今“震”反居“兑”下，故名“刚来下柔”也。

内“动”外“悦”，与时偕行，故为“天下随时”，犹儒者所谓“时习时中”，亦佛法中所谓“时节若到”，其理自彰，机感相合，名为一时，故“随时之义”称“大”。

《象》曰“泽中有雷，随。君子以向晦入宴息。”

观心释者：既合本源自性，上同往古诸佛，则必冥乎三德秘藏⑩，而人大涅槃也。

初九：官有渝，贞吉。出门交有功。

《象》曰：官有渝，从正吉也。出门交有功，不失也。

“官”者，物之正主。“九五”为“六二”正主，则“六二”乃“官”物也。而阴柔不能远达，乃变其节以随“初”。“初”宜守正，不受其随则“吉”。盖交“六二”于门内，则得“二”而失“五”，不如交“九五”于门外，虽失“二”而“有功”，君子以为“不失也”。

六二：系小子，失丈夫。

《象》曰：系小子，弗兼与也。

系“初”必失“五”，安有两全者哉？所以为“二”诫也。

六三：系丈夫，失小子，随有求，得。利居贞。

《象》曰：系丈夫，志舍下也。

“四”为“丈夫”，“初”为“小子”。“三”近于“上”，而远于“初”，然皆非正应也。但从上则顺，系近则大，故周公诫以“居贞”，而孔子赞其“志”。

九四：随有获，贞凶。有孚在道，以明，何咎。

《象》曰：随有获，其义凶也。有孚在道，明功也。

“六二”欲住随“九五”，必历“四”而后至。“四”固可以获之，获则得罪于“五”而“凶”矣。惟深信“随”之正道，则心迹可“明”而“无咎”，亦且同“初九”之“有功”也。

九五：孚于嘉，吉。

《象》曰：孚于嘉，吉，位正中也。

“六二”阴柔中正，“五”之嘉偶也，近于“初”而历于“四”，迹甚可疑。“九五”阳刚中正，深信而不疑之，得“二”之心，亦得“初”与之心而“吉”矣。

上六：拘系之，乃从维之。王用亨于西山。

《象》曰：拘系之，上穷也。

阴柔得正，居“随”之极，专信“九五”，而固结不解者也，故可“亨”于神明，然“穷”极而不足以有为矣。

佛法释者：三阳皆为物所“随”，故明“随机”之义；三阴皆随顺乎阳，故明“随师”之道。“初九”刚正居下，始似不欲利生者，故必“有渝”乃“吉”，“出门”乃为“有功”。

“九四”刚而不正，又居上位，虽膺弘法之任，有似夹带名利之心，故“有获”而“贞凶”。惟须笃信出世正道，则心事终可明白。

“九五”刚健中正，自利利他，故“孚于嘉”而“吉”。

“六二”柔顺中正，而无慧力，未免弃“大”取“小”。

“六三”不中不正，而有慧力，则能弃“小”从“大”。然虽云弃“小”从“大”，岂可藐视小简，而不“居贞”哉？

“上六”阴柔得正，亦无慧力，专修禅悦以自娱，乃必“穷”之道也。惟以此笃信之力，回向西方，则万修万人去耳。

## 蛊卦

蛊䷑ 巽下艮上

蛊：元亨，利涉大川。先甲三日，后甲三日。

“蛊”者，器久不用而蛊生，人久宴溺而疾生，天下久安无为

而弊生之谓也。

约世道则君臣悦随，而无违弼吁咈之风，故成弊。约佛法，则天人胥悦，举世随化，必有邪因出家者，贪图利养，混入缁林，故成弊。

约观心究意随者，则示现病行而为“蛊”。约观心初得小随顺者，既未断惑，或起顺道法爱，或于禅中发起夙习而为“蛊”。

然治既为乱阶，乱亦可以致治，故有“元亨”之理。但非发大勇猛如“涉大川”，决不足以救弊而起衰也，故须“先甲三日”以自新，“后甲三日”以丁宁，方可挽回积弊，而终保其善图耳。

《象》曰：蛊，刚上而柔下，巽而止，蛊。蛊，元亨，而天下治也。

利涉大川，往有事也。先甲三日，后甲三日，终则有始，天行也。

“艮”刚在上，止于上而无下济之光；“巽”柔在下，安于下而无上行之德。上、下互相偷安，惟以目前无事为快，曾不知远忧之渐酿也。惟知此积弊之渐，则能设拯救之方，而天下可治。然岂当袖手无为，而听其治哉？必须“往有事”如“涉大川”，又必体“天行”之有终有始，然后可耳。世法佛法，垂化观心，无不皆然。

《象》曰：山下有风，蛊。君子以振民育德。

“振民”如“风”，“育德”如“山”。非“育德”，不足以“振民”；非“振民”，不足以“育德”。上求下化，悲智双运之谓也。

初六：干父之蛊，有子，考无咎，厉，终吉。

《象》曰：干父之蛊，意承考也。

“蛊”非一日之故，必历世而后见，故诸爻皆以“父”、“子”言之。“初六”居“蛊”之始，坏犹未深，如有贤子，则“考”可免“咎”也。然必“惕厉”，乃得“终吉”。而“干蛊”之道，但可以“意承考”，不可“承考”之事。

九二：干母之蛊，不可贞。

《象》曰：干母之蛊，得中道也。

苏眉山曰：阴性安无事，而恶有为，故“母之蛊”，“干”之尤难。正之则伤爱，不正则伤义，非“九二”不能任也。“二”以阳居阴，有刚之实，而无刚之迹，可以免矣。

九三：干父之蛊，小有悔，无大咎。

《象》曰：干父之蛊，终无咎也。

苏眉山曰：“九三”之德与“二”无异，特不知所以用之。“二”用之以阴，而“三”用之以阳，故“小有悔”而“无大咎”。

六四：裕父之蛊，往见吝。

《象》曰：裕父之蛊，往未得也。

阴柔无德，故能益“父之蛊”。“裕”，益也。

六五：干父之蛊，用誉。

《象》曰：干父用誉，承以德也。



柔中得位，善于“干蛊”，此以中兴之德，而承先绪者也。

上九：不事王侯，高尚其事。

《象》曰：不事王侯，志可则也。

下五爻皆在事内，如同室有斗，故以“父”、“子”明之。上爻独在事外，如乡邻有斗，故以“王侯”言之。“尚志”即是士之实事。“可则”即是廉顽起懦高节，即所以挽回斯世之“蛊”者也。

统论六爻：约世道，则“初”如贤士，“二”如文臣，“三”如贤将，“四”如便嬖近臣，“五”如贤王，“六”如夷齐之类。

约佛化，则下三爻如外护，上三爻如内护。“初六”柔居下位，竭檀施之力，以承顺三宝者也。

“九二”刚中，以慈心法门屏翰正法者也。

“九三”过刚，兼威折之用，护持佛教者也。“六四”柔正，但能自守，不能训导于人。

“六五”柔中，善能化导一切。

“上九”行头陀远离行，似无意于化人，然佛法全赖此人以作榜样，故“志可则也”⑪。

约观心，则“初六”本是定胜，为“父之蛊”，但居阳位，则仍有慧子而“无咎”。然必精厉一番，方使慧与定等而“终吉”。

“九二”本是慧胜，为“母之蛊”，但居阴位，则仍有定。然所以取定者，为欲助慧而已，岂可终守此定哉。

“九三”过刚不中，慧反成蛊，故“小有悔”。然出世救弊之要，终藉慧力，故“无大咎”。

“六四”过于柔弱，不能发慧，以此而往，未免随味禅生上慢，所以可羞。

“六五”柔而得中，定有其慧，必能见道。

“上九”慧有其定，顿入无功用道，故为“不事王侯”而“高尚其事”之象，所谓“佛祖位中留不住”者，故“志可则”。

## 临卦

临 ䷒ 坤上兑下

临：元、亨、利、贞。至于八月有凶。

约世道，则“干蛊”之后，可以临民。约佛法，则弊端既革，化道复行。约观心，则去其禅病，进断诸惑，故“元亨”也。世法、佛法、观心之法⑫，始终须“利”于“贞”，若乘势而不知返，直至“八月”，则盛极必衰，决有“凶”矣。“八月”为“遁”与“临”相反，谓不宜任其至于相反，而不早为防闲也。

《彖》曰：临，刚浸而长。说而顺，刚中而应，大亨以正，天之道也。至于八月有凶，消不久也。

刚浸而长，故名为“临”。“说而顺，刚中而应”，故为“大亨”。以正与“乾”之“元、亨、利、贞”同道，此乃性德之本然也。若一任其“至于八月”，而不早为防闲，则必“有凶”。以有长有消，乃自然之势，惟以修合性者，乃能御天道，而不被天道所消长耳。

《象》曰：泽上有地，临。君子以教思无穷，容保民无疆。

“泽”，谓四大海也。地以载物，海以载地，此无穷之“容保”也。

佛法释者：教思无穷，犹如“泽”，故为三界大师。“容保”民无疆，犹如“地”，故为四生慈父。

初九：咸临，贞吉。

《象》曰：咸临贞吉，志行正也。

约世道，则“干蛊”贵刚勇，“临民”贵仁柔。约佛法，则除弊宜威折，化导宜慈摄。约观心，则去恶宜用慧力，入理宜用定力。“初九”“刚浸而长”，故为“咸临”。恐其任刚过进，故诫以“贞”则“吉”。

九二：咸临，吉，无不利。

《象》曰：咸临吉，无不利，未顺命也。

“二”亦居阳刚浸长之势，然时尚宜静守，不宜乘势取进，故必“吉”乃“无不利”，若非“吉”便有“不利”矣。盖乘势取进，则未顺于“大亨以正”之天命故也。

六三：甘临，无攸利。既忧之，无咎。

《象》曰：甘临，位不当也。既忧之，咎不长也。

柔而志刚，味著取进，以“临”为甘，而不知其无所利也。然既有柔德，又有慧性，必能反观忧改，则“无咎”矣。

六四：至临，无咎。

《象》曰：至临无咎，位当也。

佛法释者：以正定而应“初九”之正慧，故为“至临”。

六五：知临，大君之宜，吉。

“象”曰：大君之宜，行中之谓也。

佛法释者：有慧之定，而应“九二”有定之慧，此所谓“王三昧”也。中道统一切法，名为“大君之宜”。

上六：敦临，吉，无咎。

《象》曰：敦临之吉，志在内也。

柔顺得正，居“临”之终，如圣灵在天，默佑子孙臣民者矣。

佛法释者：妙定既深，自发真慧，了知心外无法，不于心外别求一法，故为“志在内”而志“无咎”。

## 观卦

观䷓坤下巽上

观：盥而不荐，有孚颙若。

约世道，则以德临民，为民之所瞻仰。约佛法，则正化利物，举世之所归凭。约观心，则进修断惑，必假妙观也。但使吾之精神意志，常如“盥而不荐”之时，则世法、佛法，自利利他，皆“有孚”而“颙然”可尊仰矣。

《彖》曰：大观在上，顺而巽，中正以观天下。观，盥而不荐，有孚颙若，下观而化也。观天之神道，而四时不

忒。圣人以神道设教，而天下服矣。

阳刚在上，示天下以中正之德。“顺”而不逆，“巽”而不忤，故如祭之盥于未荐物时，“孚”诚积于中，而形于外，不言而人自喻之也。圣而不可知之之谓神，“天何言哉，四时行焉”，不可测知，故名“神道”。圣人设为纲常礼乐之教，民皆由之，而莫知其所以然，独非神道乎哉。神者，诚也。诚者，孚也。孚者，人之心也。人心本“顺”、本“巽”、本“中”、本“正”，以心印心，所以不假荐物而自服矣。

佛法释者：“大观”者，绝待妙观也，“在上”者，高超九界也。“顺”者，不与性相违也。“巽”者，遍于九界一切诸法也。“中”者，不坠生死涅槃二边也。“正”者，双照二谛，无减缺也。“以观天下”者，十界所朝宗也。

世法则臣民为下，佛法则九界为下，观心则一切助道法门等为下。天之“神道”即是性德，性德具有常、乐、我、净四德而不忒。以神道设教，即为称性圆教，故十界同归服也。

《象》曰：风行地上，观。先王以省方，观民设教。

佛法释者：古佛省四土之方，观十界之民。设八教之网以罗之，如“风行地上”，无不周遍也。

初六：童观，小人无咎，君子吝。

《象》曰：初六童观，小人道也。

阴柔居下，不能远观，故如童幼之无知也。小人如童幼，则不为恶；君子如童幼，则无以治国、平天下矣。

六二：窥观，利女贞。

《象》曰：窥观女贞，亦可丑矣。

柔顺中正，以应“九五”，女之正位乎内，从内而观者也；士则“丑”也。

六三：观我生，进退。

《象》曰：观我生进退，未失道也。

进以行道，退以修道。能“观我生”，则“进退”咸不“失道”。

六四：观国之光，利用宾于王。

柔而得正，密尔圣君，无忝宾师之任矣。

《象》曰：观国之光，尚宾也。

九五：观我生，君子无咎。

《象》曰：观我生，观民也。

修己以敬，万方有罪，罪在朕躬，此君子之道也。

上九：观其生，君子无咎。

《象》曰：观其生，志未平也。

处师保之位，天下谁不“观”之，非君子能“无咎”乎？既为天下人所“观”，则其为“观”于天下之心，亦自不能稍懈，故“志未平”。

约佛法释六爻者：“初”是外道，为“童观”，有邪慧故。“二”是凡夫，为“窥观”，耽味禅故。“三”是藏教之机，进为事度，退为二乘。“四”是通教大乘初门，可以接入别圆，故利“用宾于王”。“五”是圆教之机，故“观我”即是“观民”，所谓心、佛、众生三无差别。⑬“上”是别教之机，以中道出二谛外，真如高居果头，不达平等法性，故“志未平”。又约观心释六爻者：“初”是理即，如童无所知。“二”是名字即，如女无实慧。“三”是观行即，但观自心。“四”是相似即，邻于真位。“五”是分证即，自利利他。“六”是究竟即，不取涅槃，遍观法界众生，示现病行，及婴儿行。

### 【注释】

①“内魔”：指色、受、想、行、识等五阴魔，与贪、瞋、痴等烦恼魔。“外魔”：指破坏人善事的天魔外道。“福慧”：指福德与智慧，是佛、菩萨的二种庄美和威严。

②“二魔”：指贪、爱二欲。“权小境界”：指小乘之境界。求罗汉之果证者为小乘，求作佛之果证者为大乘。背离大乘道，当然就会退入到小乘道之境界。

③“法爱”：指菩萨以上的爱乐善法。“四十二品无明”：指为天台宗圆教所要断灭的四十二种无明。“萨婆若”：即一切智，三智之一，是声闻、缘觉知一切法总相的智。

④“果后”：指得佛果之后。“四恶趣”即“四趣”：指地狱、饿鬼、畜生、阿修罗。“天趣”：六趣之一。“六趣”：即地狱趣、饿鬼趣、畜生趣、阿修罗趣、人趣、天趣。“趣”：趣向的意思。众生受报应，是因为由因趣果。“六趣”又称为“六道”。“欲乐”：五欲之乐。“善根”：谓身、口、意三业中所固有而又不可拔掉的善良根性。具有这种善良根性的众生、叫善根众生。“恶机”：恶性的机心。具有恶性机心的众生，叫恶机众生。

⑤“第一义天”：对小乘佛教的涅槃来说，大乘教的至极之涅

乘为第一义空。“第一义者”：究竟之真理。第一义空的妙理为第一义天。“天人师”：如来十种称号之一，意为天与人的教师。“增上戒学”即戒学。“增上心学”即定学，“增上慧学”即慧学，统称“三学”，是佛教各派共有理论之一。“通教”、“别教”、“圆教”为天台宗中化法四教中的第二、第三、第四三教。见卷二注②③。“乘”：执持、依据之意。

⑥“佛果”：佛的果位。“八相”：指如来成道的八种相状，即：一，降兜率：指先住在兜率天，在彼天四千岁，见时机成熟，于是乘白象由彼下降之相；二，入胎：指乘白象由摩耶夫人（释迦牟尼的母亲）左胁入胎之相；三，住胎：指在母胎行住坐，卧一日六时，为诸天说法之相；四，出胎：指四月八日出生之相；五，出家：指入山学道之相；六，成道：经过六年，在菩提树下成佛得道之相；七，转法轮：指成道以后五十年间说法普度人天之相；八，入灭：指八十岁在娑罗双树下入于涅槃之相。“四众”：指出家男女二众与在家男女二众。“无生”：谓无生灭，指涅槃之真理。

⑦“沙弥”：谓止息恶念而行慈善的人。共分三种：7—13岁，叫驱乌沙弥；14—19岁，叫应法沙弥；20—70岁，叫名字沙弥。“比丘”：出家受戒者的通称，男的叫比丘，女的叫比丘尼。“优婆塞”：指在家奉事三宝（佛、法、僧）和受持五戒的男居士。

⑧“无相”：谓于一切相，离一切相，又为涅槃的别名。“法乐”：谓以法味为乐。法味，指以领悟妙法而于心中生起的快乐。“法喜”：谓闻法之后心生的欢喜。“道法”：谓达到涅槃的正道之法。

⑨“顿悟”：闻法即觉悟的意思。“顿观”：以立刻觉悟之智慧而观。“破戒僧”：指五逆罪之一。“五逆罪”：指五种极端的罪恶，即：杀父、杀母、杀阿罗汉、出佛身之血，破五戒之僧。“菩萨圣僧”：指受持菩萨的出家人。“凡夫僧”：未断五欲的出家人、“绍祖位人”：继承祖位的人。“生年上座”、“法性上座”：是三上座中



的第一、第三上座。“生年上座”：指年龄在六十岁的老人。“法性上座”：指老和尚。

⑩“三德”：指法身德、般若德、解脱德。法身德，是佛恒常不灭的法性身，无不周遍；般若德：是佛的智慧无量无边；解脱德：是佛证得的最胜妙法。“秘藏”：指秘密的藏有无量性德的法藏，谓之德中含无量的法藏。“大涅槃”即大般涅槃，为大入灭息的意思，指佛度世已毕，归入于圆寂。

⑪“世道”：世俗之道。“便嬖”：受宠爱的小臣。“近臣”：君主左右亲近之臣。“夷齐”：即伯夷、叔齐。此二人为商朝末年孤竹君之长子和次子。初孤竹君以叔齐为继承人，孤竹君死后，叔齐让位，伯夷不受，二人都逃奔周。到周后，反对周武王代商。商灭后，他们又逃避首阳上，不食周粟而饿死。“外护”“内护”：即二护。佛所制定的戒法，用以保护身、口、意之非为内护；族亲施主，供衣服、饮食为外护。“檀施，即布施。“头陀”：谓抖擞衣服、饮食、住处三种贪着的行法。“抖擞”：抖动、振动。谓抖动烦恼，使之脱离衣服、饮食、住处等三种贪欲。

⑫“世法”：即世间之法。谓因缘和合的有生有灭之法。“佛法”：佛所说之法，即八万四千法藏。“观心之法”：观察心性如何的方法。

⑬“三法无差”：为天台宗所创立。谓心法、佛法、众生法。虽然有因果、自他的不同，但三法的体性都具足三千种世间，互摄互融，没有差别。

# 周易禅解卷四

## 上 经

### 噬嗑卦

噬嗑 ䷔ 震下离上

噬嗑：亨，利用狱。

约世道，则大观在上，万国朝宗。有不顺者，噬而“嗑”之。舜伐有苗，禹戮防风之类是也。约佛法，则僧轮光显之时。有犯戒者治之。约观心，则妙观现前，随其所发烦恼业病魔禅慢见等境，即以妙观治之。皆所谓“亨”而“利用狱”也。

《彖》曰：颐中有物，曰噬嗑。噬嗑而亨。刚柔分，动而明。雷电合而章。柔得中而上行，虽不当位，利用狱也。

王道以正法养天下，佛法以正教养僧伽，观心以妙慧养法身，皆“颐”之象也。顽民梗化而须治，比丘破戒而须治，止观境发而须观，皆“有物”之象也。

“刚柔分”，则定慧平等；“动而明”，则振作而智照不昏；“雷电合而章”，则说默互资。“雷”如说法，“电”如入定放光也。

“二”、“五”皆柔，故“柔得中”即中道妙定也。“上行”者，“震”有奋发之象，“离”有丽天之象。“虽不当位”者，“六五”以阴

居阳，如未入菩萨正位之象。然观行中定慧得所，故于所发之境，善用不思議观以治之也。

《象》曰：雷电噬嗑，先王以明罚敕法。

明罚即所以“敕法”，如破境即所以显德也。

初九：履校灭趾，无咎。

《象》曰：履校灭趾，不行也。

夫“噬嗑”者，不论世法、佛法，自“噬嗑”他皆须制之于早，不可酿至于深。又须得刚克、柔克之宜，不可重轻失准。今“初”“九”在卦之下，其过未深，以阳居阳，又得其正，故但如“履校灭趾”，即能惩恶不行而“无咎”也。“灭趾”，谓校掩其趾。

六二：噬肤灭鼻，无咎。

《象》曰：噬肤灭鼻，乘刚也。

阴柔中正，其过易改，故如“噬肤”。下乘“初九”之刚，故如灭鼻，谓肤掩其鼻。

六三：噬腊肉，遇毒，小吝，无咎。

《象》曰：遇毒，位不当也。

在下之上，过渐深矣。以阴居阳，又有邪慧如“毒”，“吝”可知也。然当“噬嗑”之时，决不至于怙终，故得“无咎”。

九四：噬干肺，得金矢，利艰贞，吉。

《象》曰：利艰贞吉，未光也。

田猎射兽，矢锋入骨而未拔出。今噬“干肺”时，方乃得之，亦可畏矣。此喻积过已久也。然刚而不过，必能自克，故“利”于“艰贞”则“吉”。

六五：噬干肉，得黄金，贞厉，无咎。

《象》曰：贞厉无咎，得当也。

柔虽如肉，而过成已久，如肉已干矣。赖有中德可贵，如得“黄金”。守此中德之“贞”，兢兢“惕”“厉”，庶可复于无过耳。

上九：何校灭耳，凶。

《象》曰：何校灭耳，聪不明也。

过恶既盈，不可复救，如荷厚枷，掩灭其耳。盖由聪听不明，不知悔过迁善，以至此也。

观心释者，“初九”境界①一发，即以正慧治之，如“灭趾”而今其不行。

“六二”境发未深，即以正定治之，所噬虽不坚硬，未免打失巴鼻。

“六三”境发渐甚，定慧又不纯正，未免为境扰乱，但不至于堕落。

“九四”境发夹杂善恶，定慧亦不纯正，纵得小小法利，未证深法。

“六五”纯发善境，所得法利亦大，然犹未入正位，仍须“贞

厉”乃得“无咎”。

“上九”境发极深，似有定慧，实则不中不正，反取邪事而作圣解，永堕无闻之祸也。

## 贲卦

贲䷖ 离下艮上

贲：亨。小利有攸往。

约世道，则所“噬”既“噬”之后，偃武修文。约佛法，则治罚恶僧之后，增设规约。约观心，则境发观成之后，定慧庄严。凡此皆“亨”道也。然世法、佛法当此之时，皆不必大有作为，但须小加整饬而已。

《彖》曰：贲，亨。柔来而文刚，故亨。分刚上而文柔，故小利有攸往，天文也。文明以止，人文也。观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下。

“贲”则必“亨”，以其下卦本“乾”，而“六二”以柔来文之，则是质有其文，亦是慧有其定，故“亨”也。上卦本“坤”，而“上九”分刚以文之，则是文有其质，亦是定有其慧，故“小利有攸往”也。

文质互资，定慧相济，性德固然，非属强设，名为“天文”。体其有定之慧，寂而常照，为“文明”。体其有慧之定，照而常寂，为“止”。是谓以修合性，名为“人文”。性德②则具造十界，故观之可“察时变”。修德则十界全归一心，故观之可“化成天下”。

《象》曰：山下有火，贲。君子以明庶政，无敢折狱。

“贲”非“折狱”之时也，“庶政”苟“明”，则可以使民无讼矣。

佛法释者：“山下有火”，外止内明，故于三千性相之“庶政”，一一明之。了知一切法正、一切法邪，终不妄于其中判断一是一非，而生取舍情见，如“无敢折狱”也。

初九：贲其趾，舍车而徒。

《象》曰：舍车而徒，义弗乘也。

卦虽以刚柔相文，得名为“贲”，而实非有事于矫饰也。故六爻皆取本色自“贲”，而终极于曰“贲”，正犹《诗》所谓“素以为绚”。盖天下之真色，固莫有胜于白者。今“初九”抱德隐居，晚食以当肉，安步以当车，乃以“义”自“贲”者也。

六二：贲其须。

《象》曰：贲其须，与上兴也。

柔顺中正，虚心以取益乎上下之贤，乃以师友自“贲”者也。

九三：贲如皤如，永贞吉。

《象》曰：永贞之吉，终莫之陵也。

刚正而居明体之上，足以润及于“六二”、“六四”，而使之同为圣贤，乃以师道自“贲”者也。

六四：贲如皤如，白马翰如，匪寇婚媾。

《象》曰：六四当位，疑也。匪寇婚媾，终无尤也。

柔而得正，知“白贲”之可贵，故求贤无厌倦心。近则亲乎“九三”，俯则应乎“初九”，仰则宗乎“上九”，无一非我明师良友。即“六二”、“六五”，亦皆我同德相辅之朋。见贤思齐，见不贤而自省，安有“寇”哉！盖由居上卦之下，则是上而能下，不敢自信自专，乃以虚心自“贲”者也。

六五：贲于丘园，束帛戔戔，吝，终吉。

《象》曰：六五之吉，有喜也。

柔中而有阳刚之志，能知道德之乐，而不以势位自骄，视天位之尊与丘园等，如大禹之菲饮食，恶衣服，卑宫室，为“束帛戔戔”吝惜之象。实则吾无间然而“终吉”，盖以盛德自“贲”者也。

上九：白贲，无咎。

《象》曰：白贲无咎，上得志也。

以刚居“艮”止之极，又在卦终，而居阴位，则非过刚。年弥高，德弥邵，纯净无疵，如武公之盛德至善以自“贲”者也。

佛法释者：“初九”以施自“贲”，“六二”以戒自“贲”，“九三”以忍自“贲”，“六四”以进自“贲”，“六五”以定自“贲”，“上九”以慧自“贲”。

又“初九”为“理贲”，不以性德滥修德故；“六二”为“名字贲”，从此发心向上故；“九三”为“观行贲”，不可暂忘故；“六四”为“相似贲”，不住法爱故；“六五”为“分证贲”，于三谛不漏失故；“上九”为“究竟贲”，复于本性，无纤瑕故。

## 剥卦

剥䷖坤下艮上

剥：不利有攸往。

《彖》曰：剥，剥也，柔变刚也。不利有攸往，小人长也。顺而止之，观象也。君子尚消息盈虚，天行也。

约世道，则偃武修文之后，人情侈乐，国家元气必从此剥。约佛法，则规约繁兴之后，真修必从此剥。

约观心有二义：一约得边，则定慧庄严之后，皮肤脱尽，真实独存，名之为“剥”。一约失边，则世间相似定慧，能发世间辩才文彩，而于真修之要反受“剥”矣。

约得别是一途，今且约失而论，则世、出世法皆“不利有攸往”。所谓“不利有攸往”者，非谓坐听其“剥”，正示挽回之妙用也。往必受“剥”，不往，则顺而止之，所以挽回其“消息盈虚”之数，而合于“天行也”。

《象》曰：山附于地，剥。上以厚下，安宅。

“山附于地”，所谓得乎丘民而为天子也。百姓足，君孰与不足，故“厚下”乃可“安宅”，此救“剥”之妙策也。

观心释者：向上事，须从脚跟下会取，正是此意。

六爻约世道，则朝野无非阴柔小人，惟一君子高居尘外。约佛化，则在家出家，皆以名利相縻，惟一圣贤远在兰若。约观心，则修善断尽，惟一性善从来不断。



初六：剥床以足，蔑贞凶。

《象》曰：剥床以足，以灭下也。

床者，所以栖身；“剥床”，则身无所栖矣。“初”在最下，故如“剥足”。于世法为恶民，于佛法为恶伽蓝民，于观心为剥损戒足也。

别约得者，是剥去四恶趣因。然设无四恶趣，则大悲无所缘境，故诫以“蔑贞凶”。

六二：剥床以辨，蔑贞凶。

《象》曰：剥床以辨，未有与也。

于世法为恶臣，于佛法为恶檀越，于观心为剥损禅定。无定，则散乱不能辨理，故未有与。

别约得者是剥去人天散善，然设无人天散善，则无以摄化众生，故亦诫以“蔑贞凶。”

六三：剥之无咎。

《象》曰：剥之无咎，失上下也。

于世法，为混迹小人之君子。于佛法，为有正见之外护。于观心，为剥损智慧。剥慧则不著于慧，故能因败致功，坐断两头而失上下。

又别约得者，是剥去色、无色界味禅暗定，故得“无咎”。

六四：剥床以肤，凶。

《象》曰：剥床以肤，切近灾也。

下卦如“床”，上卦如“身”。今“剥”及“身肤”，不可救矣。于世法为恶宰辅，于佛法为恶比丘，于观心为剥无一切因果。

别约得者，是剥去二乘入真法门③。然设无真谛，则无以出生死而不染世间过患，故诫以“切近于灾”，所谓毫厘有差，天地悬隔也。

六五：贯鱼，以宫人宠，无不利。

《象》曰：以宫人宠，终无尤也。

于世法，为柔君以在君位，又居阳而得中，能师事“上九”高贤，挽回天下之乱，如文王之师吕尚。于佛法，为福德比丘作丛林主，率众僧以师事圣贤。于观心，为即修恶以达性恶。性恶融通，任运摄得佛地性善功德，故“无不利”。

又别约得者，后空人假，剥二边以归中道，故须达中道统一切法，如“贯鱼，以宫人宠”，使法法皆成摩诃衍道，则“无不利”④。

上九：硕果不食，君子得舆，小人剥庐。

《象》曰：君子得舆，民所载也。小人剥庐，终不可用也。

于世法为事外高贤，如吕尚、箕子之类。于佛法为出世高流，人间福田。于观心为性善终不可剥，故如“硕果不食”。君子悟之以成道，小人恃之而生滥，圣之慢者也。

别约得者，亦指性德后来不变不坏，能悟性德，则当下满足一切佛法，故“君子得舆”。执性废修，则堕落恶趣，故“小人剥

庐”。

## 复卦

复䷗震下坤上

复：亨。出入无疾，朋来无咎。反复其道，七日来复。利有攸往。

约世道，则衰“剥”之后，必有明主中兴而为“复”。约佛化，则沦替之后，必有圣贤应现，重振作之而为“复”。约观心又二义：一者承上卦约失言之，“剥”而必“复”，如平旦之气，好恶与人相近，又如调达得无根信也。二者承上卦约得言之，“剥”是荡一切情执，“复”是立一切法体也。

苦依第三观，则从假入空名“剥”，从空入假名“复”。

若一心三观，则以修吻性名“剥”，称性垂化名“复”。“复”则必“亨”。阳刚之德为主，故“出入”可以“无疾”以善化恶，故“朋来”可以“无咎”。一复便当使之永复，故“反复其道”。至于“七日”之久，则有始有终，可以自利利他而“有攸往”也。

《彖》曰：复亨，刚反，动而以顺行，是以出入无疾，朋来无咎。反复其道，七日来复，天行也。利有攸往，刚长也。复，其见天地之心乎？

观心释者：佛性名为天地之心，虽阐提终不能断，但被恶所覆而不能自见耳。苦海无边，回头是岸，一念菩提心⑤，能动无边生死大海。“复”之所以得“亨”者，以刚德称性而发，遂有逆反生死之势故也。

此菩提心一动，则是顺修，依此行去，则“出入”皆“无疾”，“朋来”皆“无咎”矣。然必“反复其道，七日来复”者，体“天行”之“健”而为“自强不息”之功，当如是也。充此一念菩提之心，则便“利有攸往”。以刚虽至微，而增长之势已自不可御也，故从此可以见吾本具之佛性矣。

又“出”谓从空出假，“入”谓从假入空，既顺中道法性，则不住生死，不住涅槃，而能游戏于生死涅槃，故“无疾”也。“朋”谓九界性相，开九界之性相，咸成佛界性相，故“无咎”也。

《象》曰：雷在地中，复。先王以至日闭关，商旅不行，后不省方。

杨慈湖曰：舜、禹十有一月朔巡狩，但于冬至日则不行耳。

观心释者：“复”虽有刚长之势，而“利有攸往”，然必静以养其机。故观行即佛之先王，既大悟藏性之至日，必关闭六根⑥，脱粘内伏，暂止六度万行“商旅”之事，但观现前一念之心，而未可遍历阴界入等诸境以省观也。

初九：不远复，无祇悔，元吉。

《象》曰：不远之复，以修身也。

此如颜子。约佛法者，正慧了了，顿见佛性，顿具诸行，所以“元吉”，如圆教初住。又约六度，即是般若正道。

六二：休复。吉。

《象》曰：休复之吉，以下仁也。

此如曾子。约佛法者，正定得中，邻真近圣，如圆教十信。又约六度，即是正定与慧相连。

六三：频复，厉，无咎。

《象》曰：频复之厉，义无咎也。

此如子路。约佛法者，有定有慧，而不中正，故须先空次假后中，名为“频复”，勤劳修证而得“无咎”。又约六度，即是精进勤策相续。

六四：中行独复。

《象》曰：中行独复，以从道也。

此如蘧伯玉。约佛法者，正定而与初应，如通教利根接入于圆。又约六度，即是忍辱，由与初应，则生法二忍，便成第一义忍。

六五：敦复，无悔。

《象》曰：敦复无悔，中以自考也。

此如周宣、汉文、宋仁。约佛法者，定慧调匀，亦且得中，但与阳太远，故必断惑证真之后，俟开显而会入圆位，如藏通二乘。又约六度，即是持戒，虽远于初，但自考三业无失，自然合理而得“无悔。”

上六：迷复，凶，有灾眚。用行师，终有大败。以其国君凶，至于十年不克征。

《象》曰：迷复之凶，反君道也。

此如王安石、方孝孺等。生今反古，名为“迷复”，非昏迷不复之谓。

约佛法者：不中不正，恃世间小定小慧以为极则，因“复”成“迷”，故不惟“凶”，且“有灾眚”。若以此设化教人，必大败法门，损如来之正法，“至于十年”而弗“克征”。以其似佛法而实非佛法，反于圆顿大乘之君道，如今世高谈圆顿向上者是也。

又约六度，即是布施，而远于智慧。著相，著果报，起慢，起爱，亦能起见，故虽是善因，反招恶果，良由不达佛法之君道故耳。

## 无妄卦

无妄䷘震下乾上

无妄：元、亨、利、贞。其匪正有眚，不利有攸往。

约世道，则中兴之治，合于天道而“无妄”。约佛法，则中兴之化，同于正约法而“无妄”。观心，则复其本性，真穷惑尽而“无妄”。皆“元、亨”而“利”于正者也。然世出世法，自利利他，皆须深自省察，不可夹一念之邪，不可有一言一行之眚。倘内匪正而外有眚直，则决不可行矣，圣人持满之戒如此。

《彖》曰：无妄，刚自外来，而为主于内。动而健，刚中而应，大亨以正，天之命也。其匪正有眚，不利有攸往。无妄之往，何之矣。天命不佑，行矣哉！

“震”之初爻，全揽“乾”德为体，故曰“自外来”，“为主于内”

也。性德虽人人本具，然在迷情，反为分外。今从性起修，了知性德是我固有，故名“为主于内”。夫既称性起修，必须事事随顺法性，倘三业未纯，纵有妙悟，不可自利利他。既不合于性德，则十方诸佛不护念之，安能有所“行”哉？

《象》曰：天下雷行，物与无妄。先王以茂对时，育万物。

佛法释者：师子奋迅，三世益物，名“茂对时”。番番种熟脱，使三草二木任运增长而归一实，名“育万物”。

初九：无妄，往吉。

《象》曰：无妄之往，得志也。

《象》云“无妄之往，何之矣”，乃指匪正有眚，出于“无妄”而往于妄也。此云“无妄，往吉”，乃依此真诚“无妄”而往应一切事也，所以“得志”而“吉”。

六二：不耕获，不菑畲，则利有攸往。

《象》曰：不耕获，未富也。

田一岁曰“菑”，三岁曰“畲”。世未有不耕而获，不“菑”而“畲”者。夫不“耕”不“菑”，此绝无望于“获”“畲”者也。然能“获”能“畲”，此何以致之乎？孔子云：隐居以求其志，行义以达其道。又云：耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣。“六二”以阴柔中正，上应“九五”阳刚中正之君，惟以求志达道为心，而毫不以富贵利禄为念，乃“利有攸往”而不变其塞耳。

六三：无妄之灾，或系之牛，行人之得，邑人之灾。

《象》曰：行人得牛，邑人灾也。

不中不正，居“震”之上，此执“无妄”之理而成灾者也。夫“行人得牛”，何乃执理而求偿于“邑人”，岂非祸及无辜者乎？

吴幼清曰：“无妄”之善有三：刚也，当位也，无应也。刚者，实也；当位者，正也；无应者，无私累也。诸爻或有其三，或有其二，或有其一。“初”、“九三”皆全，其最善也。“九五”、“九四”有其二，“九五”刚而中正，“九四”刚而无应，是其次也。“六二”、“上九”有其一，“六二”中正，“上九”刚实，是又其次也。唯“六三”于三者咸无焉，而亦得为“无妄”，何也？下比中正之“六二”，上比刚实无私之“九四”，譬如有人，在己虽无一善，而上有严师，下有良友，亲近切磨，夹持薰染，亦不至于为恶。此“六三”之所以亦得为“无妄”也。

陈昭曰：世固有忠臣孝子，遇不得已之时势，竟冒不忠不孝之名，而万古不能自白者。因灾而息其欲自陈白之妄心，是为“无妄之灾”。如系牛于邑，而“行人”得之，彼“行人”决不可查考，而“邑人”决无以自白。惟有吞声忍气，赔偿其牛而已。忠臣孝子之蒙怨者，亦复如是。

九四：可贞，无咎。

《象》曰：可贞无咎，固有之也。

以阳居阴，不好刚以自任，盖其德性然也。

九五：无妄之疾，勿药有喜。

《象》曰：无妄之药，不可试也。



刚健中正，此“无妄”之至者也。夫立身于无过之地者，未免责人太过，所谓执药反成病矣，故勿药而有喜。盖以己律人，则天下孰能从之。

上九：无妄，行有眚，无攸利。

《象》曰：无妄之行，穷之灾也。

以阳居阴，虽非过刚，而居“无妄”之极，则是守常而不知变通者也。既无善权方便，其何以行之哉？

佛法释者：六爻皆悟“无妄”之理，而为修证者也。“初九”正慧直进，故现生克果而得志。

“六二”正定治习，故须于禅法不取不证，则可以借路还家。

“六三”不中不正，虽有小小定慧，能开示人，今其得道得果，如“行人得牛”，而自己反成灭损；久滞凡地，如“邑人之灾”。

“九四”慧而有定，自利有余，乃是达其性具定慧，非是修而后有。

“九五”刚健中正，自利已圆，为众生故，示现病行，岂更须对治之药，即初心修观亦复如是。一切境界无非性德，体障即德，无可对治也。

“上九”不中不正，恃性德而不事修德，躬行多“眚”，何利之有？盖由一味高谈向上，以至于“穷”，故成“灾”也。

## 大畜卦

大畜䷙ 乾下艮上

大畜：利贞，不家食，吉。利涉大川。

畜，蓄积也，蓄积其“无妄”之道，以养育天下者也。

约世道，则中兴之主，复于“无妄”之道，而厚蓄国家元气。约佛化，则四依大士，复其正法之统，而深养法门龙象。约观心，则从迷得悟，复于“无妄”之性，而广积菩提资粮。皆所谓“大畜”也。世出世法，弘化进修，皆必以正为利，以物我同养为公，以历境练心为要，故“不家食，吉”，而“利涉大川”也。

《象》曰：大畜，刚健笃实辉光，日新其德。刚上而尚贤，能止健，大正也。不家食吉，养贤也。利涉大川，应乎天也。

“乾”之刚健，“艮”之笃实，皆有“辉光”之义焉。以此“日新其德”，则蓄积深厚广大，故名“大畜”。然所谓“利贞，不家食吉，利涉大川”者，非是性外别立修德，乃称性所起之修，全修在性者也。

试观“乾”德之刚，上行居卦之终，而“六五”能尊尚之。且卦体外止内健，岂非本性大正之道乎？“六五”以柔中之德，上则养贤师以风天下，下则养贤士以储国用，岂非“不家食吉”之正道乎？且以柔中之德，应“九二”天德之刚，刚柔相济，何远不通，岂非“利涉大川”之正道乎？

《象》曰：天在山中，大畜。君子以多识前言往行，以畜其德。

一山之中具有天之全体，一念心中具摄十世古今。揽五时八教⑦之“前言”，该六度万德之“往行”，以成我自心之德，以此自畜，即以此畜天下矣。

吴幼清曰：“识”，谓记之于心。德大于“前言往行”，犹天之大于山也。以外之所闻所见，而涵养其中至大之德，犹山在外，而藏畜至大之天于中也。“前言往行”，象山中宝藏之多；“德”，象天之大。

初九：有厉，利己。

《象》曰：有厉利己，不犯灾也。

六爻皆具“刚健”、“笃实”、“辉光”之义，而自新新民者也。

“初九”阳刚在下，正宜隐居求志，故有“惕”“厉”之功。而先利自己，己利既成，任运可以利人。若己躬下事未办，而先欲度人，则“犯灾”矣。

九二：舆说辐。

《象》曰：舆说辐，中无尤也。

刚而得中，专修定慧，似无意于得时行道者。然自利正是利他之本，故“中无尤”。

九三：良马逐，利艰贞。曰闲舆卫，利有攸往。

《象》曰：利有攸往，上合志也。

刚而得正，居“乾”之上，不患不能度生也，患其欲速喜进，失于防闲耳，故必“利于艰贞”。“闲其舆卫”，乃“利攸往”，亦以上有“六四”之良友，“六五”之贤君，“上九”之明师，与之“合志”，必能互相警励，故可“往”也。

六四：童牛之牯，元吉。

《象》曰：六四元吉，有喜也。

柔而得正，下则应“初九”刚正之良友，亲“九三”刚正之畏友；上则近“六五”柔中之圣君，过端未形，而潜消默化，如“童牛”未角，先施以“牯”，更无抵触之患。以此自养，以此为天下式，大善而“吉”，悦而且乐者矣。

六五：豮豕之牙，吉。

《象》曰：六五之吉，有庆也。

“豮”，辖也，辖则不暴，而牙仍坚利也。柔得中位，尊上贤而应下“乾”，性德既无偏颇，所养又复周足，自利成就，可以君临天下。举天下之善恶众庶，无不入吾陶冶，故如“豮豕之牙”。

上九：何天之衢，亨。

《象》曰：何天之衢，道大行也。

以刚柔相济之德，当圣君师保之任，隐居所求之志，至此大行无壅，盖不啻行于“天衢”也。

## 颐卦

颐䷚震下艮上

颐：贞吉。观颐，自求口实。

约世道，则畜德以养天下；约佛化，则畜德以利群生；约观

心，则菩提资粮既积，而长养圣胎也。自利利他，皆“正”则“吉”，皆须视从来圣贤之所为“颐”者何如，皆须自视其所以为“口实”者何如。

《象》曰：颐，贞吉，养正则吉也。观颐，观其所养也。自求口实，观其自养也。天地养万物，圣人养贤以及万民，颐之时大矣哉。

“养正”则“吉”，明养而非正，正而不养，皆非“吉”道也。不观圣贤之所养，则无以取法思齐。不观自养之口实，则无以匹体媲美。且如天地全体太极之德以自养，即能美养万物。圣人养贤辅成己德，即可以及万民。谁谓“养正”之外，别有利人之方？故正自养时，即全具位育功能而称大也。

《象》曰：山下有雷，颐。君子以慎言语，节饮食。

“言语”、“饮食”，皆动之象也，“慎”之，“节”之，不失其止也，故知“养正”莫善于知止。

初九：舍尔灵龟，观我朵颐，凶。

《象》曰：观我朵颐，亦不足贵也。

阳刚为自养养他之具，知止为自养养他之贞。“初九”阳刚，足以自养，如灵龟服气，可不求食。而居动体，上应“六四”，观彼“口实”，反为“朵颐”，失其“贵”而“凶”矣。此如躁进之君子，于佛法中，则如“乾”慧外凡，不宜利物。

六二：颠颐，拂经于丘颐，征凶。

《象》曰：六二征凶，行失类也。

以上养下，乃理之常。“六二”阴柔，反藉“初九”之养，拂其经矣。又居动体，恐或不肯自安，将求“颐”于“六五”之丘，“五”虽与“二”为应，然亦阴柔不能自养，何能养人，“征”则徒得“凶”耳。两阴无相济之功，故为“失类”。此如无用之庸臣，于佛法中，则如时证盲禅，进退失措。

六三：拂颐，贞凶。十年勿用，无攸利。

《象》曰：十年勿用，道大悖也。

阴柔不能自养，又不中正，以居动极，拂于“颐”矣。虽有“上九”正应，何能求之？终于无用而已。此如邪僻之宰官，于佛法中，则如六群乱众，磊失轨范。

六四：颠颐，吉。虎视眈眈，其欲逐逐，无咎。

《象》曰：颠颐之吉，上施光也。

阴柔得正，而居止体，虽无养具，得养之“贞”者也。下应“初九”，赖其养以自养养人，此如休休有容之大臣，吉之道也。初方观我而“朵颐”，我随其“视”之“眈眈”，“欲”之“逐逐”以礼而优待之。在初则不足贵，在我则养贤以及万民，可谓上施光矣。于佛法中，则如贤良营事，善为外护。

六五：拂经，居贞吉，不可涉大川。

《象》曰：居贞之吉，顺以从上也。

阴柔无养人之具，空居君位，故名“拂经”。居止之中，顺从“上九”，此亦养贤以及万民，为得其正者也。但可处常，不可处变，宜守成，不宜创业耳。此如虚己之贤君，于佛法中，则如柔和同行，互相勉勵。

上九：由颐，厉，吉。利涉大川。

《象》曰：由颐，厉吉，大有庆也。

以阳刚居止极，卦之所以为“颐”者此也。此如望隆之师保，可以拯济天下者矣。于佛法中，则如证道教授，宰任玄纲。

## 大过卦

大过 ䷛ 巽下兑上

大过：栋桡。利有攸往，亨。

约世道，则贤君以道养天下，而治平日久；约佛化，则四依以道化群生，而佛法大行；约观心，则功夫胜进而将破无明⑧也。

夫治平既久，则乱阶必萌，所宜防微杜渐；化道既盛，则有漏易生，所宜陈规立矩；功夫既进，则无明将破，所宜善巧用心也。

《彖》曰：大过，大者过也。栋桡，本末弱也。刚过而中，巽而说行，利有攸往，乃亨。大过之时大矣哉。

“大”者既“过”，所以必当思患豫防。“初”、“上”皆弱，所以刚中，不宜恃势令桡，刚虽过而得中。又以“巽”顺而悦行之，所以犹

有挽回匡济之术，乃得“亨”也，永保无虞亦在此时，盛极忽衰亦在此时，其关系岂不大哉。

《象》曰：泽灭木，大过。君子以独立不惧，遁世无闷。

泽本养木，而反“灭木”，“大过”之象也。惟以“独立不惧，遁世无闷”之力持之，庶学有本而养有素，可以砥柱中流耳。

初六：藉用白茅，无咎。

《象》曰：藉用白茅，柔在下也。

世法佛法，当“大过”时，皆以刚柔相济为得，过刚过柔为失。今“初六”以柔居“巽”体之下，而在阳位，无功名富贵以累其心，唯庸德庸言下学上达以为其务者也。

约佛法者，定有其慧，兼以戒德精严，故“无咎”。

九二：枯杨生稊，老夫得其女妻，无不利。

《象》曰：老夫女妻，过以相与也。

刚而得中，又居阴位，阳得阴助，如“枯杨生稊”，“老夫”“女妻”之象，盖过于下贤者也。

约佛法者，慧与定俱，如先见道，后修事禅，故“无不利”。

九三：栋桡，凶。

《象》曰：栋桡之凶，不可以有辅也。

过刚不中，任其刚愎，以此自修，则德必败；以此治世，则乱



必生，故“栋挠”而“凶”。

、约佛法者，纯用邪慧，故“不可有辅”。

九四：栋隆，吉。有它吝。

《象》曰：栋隆之吉，不挠乎下也。

刚而不过，足以自立立人，但居悦体，恐其好大喜功而不安守，故诫以“有它”则“吝”。

约佛法者，亦是慧与定俱，但恐夹杂名利之心，则自利利他，未必究竟，故诫以“有它”则“吝”。

九五：枯杨生华，老妇得其士夫，无咎无誉。

《象》曰：枯杨生华，何可久也。老妇士夫，亦可丑也。

虽云阳刚中正，然在“大过”之时，则是恃其聪明才智者也。享成平之乐，不知民事艰难，且不知下用贤臣，惟与“上六”阴柔无用之老臣相得，何能“久”哉！

约佛法者，慧力太过，无禅定以持之，何能发生胜果。

上六：过涉灭顶，凶，无咎。

《象》曰：过涉之凶，不可咎也。

居过极之地，惟有柔正之德，而无济难之才，故不免于“凶”，而实非其“咎”也。

约佛法者，正定无慧，终为顶堕。

## 坎卦

坎☵坎下坎上

坎：习坎。有孚，维心亨，行有尚。

约世道，则太平久而放逸生，放逸生而患难沍至；约佛法，则从化多而有漏起，有漏起而魔事必作；约观心，则慧力胜而夙习动，夙习动而境发必强，皆“习坎”之象也。然世、出世法，不患有重沓之险难，但患无出险之良图，诚能如此卦之中实“有孚”，深信一切境界皆唯心所现，则“亨”而“行有尚”矣，又何险之不可济哉！

《彖》曰：习坎，重险也。水流而不盈，行险而不失其信。维心亨，乃以刚中也。行有尚，往有功也。天险不可升也，地险山川丘陵也。王公设险以守其国，险之时用大矣哉。

善观心者，每即塞以成通。夫“习坎”虽云“重险”，然“流而不盈”，潮不时限，何非吾人修道之要术。所贵深信“维心”之“亨”，犹如“坎”卦之刚中一般，则以此而往，必“有功”矣。

且险之名虽似不美，而险之义实未尝不美。天不可升，天非险乎？山川丘陵，地不险乎？城池之险以守其国，王公何尝不用险乎？惟在吾人善用险，而不为险所用，则以此治世，以此出世，以此观心，无不可矣。

《象》曰：水洊至，习坎。君子以常德行，习教事。

“常德行”，即学而不厌也。“习教事”，即海人不倦也。“习坎”之象，乃万古圣贤心法，奚险之可畏哉！此正合台宗善识通塞，即塞成通之法，亦是巧用性恶法门。

初六：习坎，入于坎窞，凶。

《象》曰：习坎入坎，失道凶也。

在险之时，不论自利利他，唯贵“有孚”而定慧相济。今“初六”以阴居下，毫无孚信之德，乃汨没于恶习而不能自出者也。

九二：坎有险，求小得。

《象》曰：求小得，未出中也。

刚中有孚，但居下卦，则夙习尚深，未能顿达圣境，仅可“小得”而已。

六三：来之坎坎，险且枕，入于坎窞，勿用。

《象》曰：来之坎坎，终无功也。

不中不正，柔而志刚，自谓出险，不知前险之正来，比如邪见增上慢人，故“终无功”。

六四：樽酒簋贰，用缶。纳约自牖，终无咎。

《象》曰：樽酒簋贰，刚柔际也。

柔而得正，与“九五”之中正刚德相与，所谓因定发慧，正出

险之妙道也。正观如酒，助道如簋，诚朴如缶，方便道如牖，从此可发真而“无咎”矣。

九五：坎不盈，祇既平，无咎。

《象》曰：坎不盈，中未大也。

阳刚中正，已得出世真慧现前，如“坎”之不盈，而风恬浪静也。但初破无明，余惑未尽，故“中未大”，此勉其速趣极圣而已。

上六：系用徽纆，置于丛棘，三岁不得，凶。

《象》曰：上六失道，凶三岁也。

阴居险极，有定无慧，如凡外痴定，极至非想，终不脱三界系缚。而见取既深，犹如“置于丛棘”，永不得免离也。

## 离卦

离☲离下离上

离：利贞亨。畜牝牛，吉。

火性无我，尘附草木而后可见，故名为“离”。约世道，则“重险”之时，必丽正法以御世。约佛法，则魔扰之时，必丽正教以除邪。约观心，则境发之时，必丽正观以销阴。故皆“利贞”则“亨”也。“牝牛”柔顺而多力，又能生育犊子，喻正定能生妙慧。

《彖》曰：离，丽也。日月丽乎天，百谷草木丽乎土，重明以丽乎正，乃化成天下。柔丽乎中正，故亨。是以畜牝

牛吉也。

如日月必丽天，如百谷草木必丽土，吾人重明智慧。亦必丽乎性德之正，则自利既成，便可以化天下矣。

夫智慧光明，必依禅定而发，禅定又依理性而成。今“六五”、“六二”，丽乎中正之位，故有“亨”道，如“牝牛”能生智慧犊子而“吉”也。

吴幼清曰：上卦为重明下卦三爻皆丽乎正。

《象》曰：明两作离，大人以继明照于四方。

明而又明，相续不息。自既克明其德，便足以照四方矣。

初九：履错然，敬之，无咎。

《象》曰：履错之敬，以辟咎也。

用观之始，虽有正慧，而行履未纯，故常若“错然”之象，惟兢兢业业，不敢自安，则德日进而习日除，可“辟咎”矣。岂俟咎之生而后除哉！

六二：黄离，元吉。

《象》曰：黄离元吉，得中道也。

中正妙定，称性所成，以此照一切法，使一切法皆成“中道”，乃绝待圆融之妙止也。

九三：日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶。

《象》曰：日昃之离，何可久也。

过用其慧，而无定以济之。有时欢喜太甚，则“鼓缶而歌”。有时忧虑太切，则“大耋之嗟”。悲欢乱其衷曲，“乾”慧不能自持，其退失也必矣。

九四：突如其来如，焚如，死如，弃如。

《象》曰：突如其来如，无所容也。

虽似有慧有定，而实不中不正，不能调适道品。故时或精进，则失于太速，而“突如其来如”；时或懈怠，则置诸罔觉，而“焚如，死如，弃如”也。夫进锐者退必速，其来既突，则决“无所容”矣，又何俟于“焚”、“死”、“弃”，而后知其非善终之道哉！

六五：出涕沱若，戚嗟若，吉。

《象》曰：六五之吉，离王公也。

得中之定，能发实慧，进德固无疑矣。然尧舜“其犹病诸”，文王“望道未见”，伯玉“寡过未能”，孔子“圣仁岂敢”，从来圣贤之学皆如是也。

上九：王用出征，有嘉折首，获匪其丑，无咎。

《象》曰：王用出征，以正邦也。

刚而不过，又居明极，自利已成，化他有术，人自归慕而“折首”，非有丑恶而须伐也。身正则邦正，邦正则六合⑨归心，重译侔命矣。是之谓“王用出征”，岂以奋武扬威为出征哉！

**【注释】**

①“境界”：指色、声、香、味、触等五种感觉，因为它们是眼、耳、鼻、舌、身五根所缘之境，故名“境”，又叫“境界”。

②“性德”：谓在一切万物的本性上面各有善恶迷悟的性能。

③“二乘”：指声闻乘和缘觉乘，是小乘教的法门。“入真法门”：指大乘教的法门。

④“福德比丘”：具一切善行的出家人。“佛地”：达到成佛的地位。“摩诃衍道”：即大乘之道。

⑤“阐提”：见卷一注④③。“菩提心”：谓求正觉之心。

⑥“六根”：指眼、耳、鼻、舌、身、意等六种产生六识的根源。“六度”：谓从生死苦恼的此岸得度到涅槃彼岸的六种方法，即布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若。

⑦“五时八教”：是天台宗的判教之法。“五时”：指释迦牟尼佛说法的五个时期：即华严时、阿含时、方等时、般若时、法华时等。“八教”又化法四教和化仪四教。化法四教指藏教、通教、别教、圆教。化仪四教指顿教、渐教、秘密教和不定教。

⑧“无明”：谓不明了一切法，即不明白真理，愚痴的别称。破除无明，就能明白真理。

⑨“六合”：指上下前后左右六方，意即整个宇宙空间。

## 周易禅解卷五

### 下 经

上经始“乾”、“坤”而终“坎”、“离”，乃天地日月之象，又寂照定慧之德也，是约性德之始终。下经始“咸”、“恒”而终“既济”、“未济”，乃感应穷通之象，又机教①相叩，三世益物之象也，是约修德之始终。又上经始于“乾”、“坤”之性德，终于“坎”、“离”之修德，为自行因果具足。下经始于“咸”、“恒”之机教，终于“既济”、“未济”之无穷，为化他能所具足。此二篇之大旨也。

### 咸卦

咸䷞ 艮下兑上

咸：亨，利贞，取女吉。

“艮”得“乾”之上爻而为少男，如初心有定之慧，慧不失定者也。“兑”得“坤”之上爻而为少女，如初心有慧之定，定不失慧者也。互为能所，互为感应，故名为“咸”。约世道，则上下之相交；约佛法，则众生诸佛之相叩；约观心，则境智之相发。夫有感应，必有所通，但感之与应皆必以正，如世之“取女”，必以其礼，则正而“吉”矣。

《彖》曰：咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与。止



而说，男下女，是以亨，利贞，取女吉也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平，观其所感，而天地万物之情可见矣。

“咸”何以为感哉？下卦“坤”体之柔，上于六而成“兑”；上卦“乾”体之刚，下于三而成“艮”，乃天地之“二气感应以相与”也。又“艮止”而“兑说”，以男而下女，此感应之“正”，所以“吉”也。

约佛法者，“艮”为生，“兑”为佛，众生感佛既专，则佛说法应之。约观心者，“艮”为观，“兑”为境，观智研境既专，则境谛开发而得悦矣。世、出世法，皆以感而成事，故可以见“天地万物之情”。

《象》曰：山上有泽，咸。君子以虚受人。

慢如高山，法水不停。今“山上有泽”，岂非以其虚而能受哉？

初六：咸其拇。

《象》曰：咸其拇，志在外也。

“咸”虽“咸而遂通”，须不违其“寂然不动”之体，又须善识“时位”之宜。倘因感而摇其主宰，则反失能应之本矣。

大概感应之道，互为能所。然下三爻既居止体，且在下位，故皆不宜妄应于他。上三爻既居悦体，且在上位，故皆宜善应于物。今“初六”以阴居下，而为“九四”所感，未免脚趾先动。

夫用行舍藏原无定局，时止则止，时行则行，行得其当则吉，不得其当则凶，故未可判定是非。即所谓“志在外”者，亦自不同。若志在天下，不顾身家，则吉。若志在利名，不顾心性，则可羞矣。

六二：咸其腓，凶。居吉。

《象》曰：虽凶居吉，顺不害也。

阴柔中正，而为“九五”所感。倘躁妄欲进则凶，惟安居自守则吉。盖安居自守，乃顺乎柔中之道而“不害”也。

九三：咸其股，执其随，往吝。

《象》曰：咸其股，亦不处也。志在随人，所执下也。

以刚正居止极，而为“上六”所感。未象亟亟以利生为务。不知欲利他者，先须自利成就。若一被顺境所牵，则顿失生平所养，亦可羞也。

九四：贞吉，悔亡，憧憧往来，朋从尔思。

《象》曰：贞吉悔亡，未感害也。憧憧往来，未光大也。

刚而不过，定慧齐平，得感应之正道，故“吉”而“悔亡”。见其已心他心，互含互摄，有“憧憧往来”之象。既以心为感应之本，则凡有血气莫不尊亲，有“朋从尔思”之象。

惟其得感应之正，虽终日感而不违其“寂然不动”之体，故“未感害”也。惟其悟一心之往来，虽知本自何思何虑，而还须精义入神以致用，利用安身以崇德，穷神知化以深造于不可知之境，故未肯遽以现前所证为“光大”也。

九五：咸其脢，无悔。

《象》曰：咸其脢，志末也。

阳刚中正而居悦体，如“艮其背，不获其身，行其庭，不见其人”之象，乃允合于“寂然不动”，“感而遂通”之妙，故得毫无过失可悔。而善始善终，证于究竟，名为“志末”。末，犹终也。

上六：咸其辅颊舌。

《象》曰：咸其辅颊舌，滕口说也。

柔而得正，为“兑”之主。内依止德，外宣四辩，为咸其辅颊舌”之象。说法无尽，诲人不倦，故曰“滕口说也”。

然初之“咸拇”，上之咸舌，皆不言吉凶者，以初心初步，有邪有正，事非一概，说法利生，亦有邪有正，辙非一途故也。观于《彖辞》“亨”及“利贞”之诫，则思过半矣。

## 恒卦

恒䷟巽下震上

恒：亨，无咎，利贞。利有攸往。

夫感应之机，不可一息有差，而感应之理，则亘古不变者也。依常然之理而为感应，故泽山得名为“咸”。依逗机之妙而论常理，故雷风得名为“恒”。

泽山名“咸”，则常即无常。雷风名“恒”，则无常即常。又“咸”是泽山，则无常本常。恒是雷风，则常本无常。二鸟②双游之喻，于此亦可悟矣。

理既有常，常则必“亨”，亦必“无咎”但常非一定死执之常，须知有体有用③，体则非常非无常，用则双照常与无常。悟非常非无常之体，名为“利贞”；起能常能无常之用，名“利有攸往”也。

《象》曰：恒，久也。刚上而柔下，雷风相与，巽而动，刚柔皆应，恒。恒亨，无咎，利贞，久于其道也。天地之道，恒久而不已也。利有攸往，终则有始也。日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见矣。

恒何以名“久”？以其道之可久也。“震”体本“坤”，则刚上而主之；“巽”体本“乾”，则柔下而主之，此刚柔相济之常道也。雷以动之，风以鼓之此造物生成之常道也。“巽”于其内，动于其外，此人事物理之常道也。刚柔皆应，此安立对待之常道也。久于其道，即名为“贞”，便可“亨”而“无咎”，天地之道亦若是而已矣。始既必终，终亦必始，始终相代故非常，始终相继故非断，非断非常，故常与无常二义俱存。天地则有成住坏空，日月则有昼夜出没，四时则有乘除代谢，圣道则有始终体用，皆常与无常二义双存。而体则非常非无常，强名为“恒”者也。

《象》曰：雷风，恒。君子以立不易方。

方者，至定而至变，至变而至定者也。东看则西，南观成北，不亦变乎？南决非北，东决非西，不亦定乎？“立不易方”，亦立于至变、至定，至定、至变之道而已。

初六：浚恒，贞凶，无攸利。

《象》曰：浚恒之凶，始求深也。

夫居“咸”者，每患无主静之操持，而居“恒”者，每患无变通之学问。今“初六”以阴居下，知死守而不知变通，求之愈深，愈失

“亨”、“贞”，“攸往”之利，故“凶”。

九二：悔亡。

《象》曰：九二悔亡，能久中也。

以刚居柔，且在中位，不偏不倚，无适无莫，乃久于中道，非固执不通之“恒”，故“悔亡”也。

九三：不恒其德，或承之羞，贞吝。

《象》曰：不恒其德，无所容也。

过刚不中，以应“上六”，未免宜久而不肯久，正与“初六”相反。然过犹不及，且阳刚而反不“恒”，尤可“羞”矣。

张慎甫曰：“三”之不“恒”，藉口圆融变通而失之者也。

九四：田无禽。

《象》曰：久非其位，安得禽也。

“四”为“震”主，“恒”于动者也。动非可久之位，安能“得禽”？盖静方能有获耳。

六五：恒其德，贞，妇人吉，夫子凶。

《象》曰：妇人贞吉，从一而终也。夫子制义，从妇凶也。

柔中而应“九二”之贤，似得“恒”之正者。然大君宰化导之权，乃绝变通阖辟之用，不几为妇道乎？

上六：振恒，凶。

《象》曰：振恒在上，大无功也。

阴居动极，志大而才小，位尊而德薄。且下应“九三”不恒之友，其何以济天下哉？王安石、方孝孺似之。

## 遁卦

遁䷗ 艮下乾上

遁：亨，小利贞。

夫世间之道，久则必变而后通，进则必退而后久。此卦刚而能止，是不以进为进，而正以退为进者也，故“亨”。然说一“退”字，便有似于自利之小道矣。若充此小道，不几失立人达人之弘规乎？故减以“小利贞”。言虽示同小道，而终利于大人之“贞”也。

《彖》曰：遁亨，遁而亨也。刚当位而应，与时行也。小利贞，浸而长也。遁之时义大矣哉。

尺蠖尚屈而后申，龙蛇亦蛰而后震，君子之学，欲自利利他者，岂不以“遁”而得“亨”哉！且“九五”刚当其位，以应“六二”之贤，乃“与时偕行”之道，所以“亨”也。所言“小利贞”者，虑其阴柔自守之志，渐渐“浸而长也”。

夫善“遁”者，则退正所以为进；不善“遁”者，则退竟终于不进矣，所关顾不大哉。

《象》曰：天下有山，遁。君子以远小人，不恶而严。

外健内止，未尝有意于远小人，而小人自不能媚也。以小人为用，故“不恶”。小不能擅权，故“而严”。

约圣学者，天君为主，百骸德命，耳目口腹之欲不能为乱也。

初六：遁尾，厉，勿用有攸往。

《象》曰：遁尾之厉，不往何灾也。

处遁之时，须随其德位以为进退，方不失“亨”、“贞”之道。今“初六”阴柔居下，才位俱卑，惟固守为宜，不可妄往以取灾也。此中如乐正裘、牧仲。

六二：执之用黄牛之革，莫之胜说。

《象》曰：执用黄牛，固志也。

柔顺中正，非荣名利禄之所能牵。上应“九五”刚健中正之君，以行其志，国有道，不变塞焉，故象以“执”“用黄牛之革”。此如伊尹。

九三：系遁，有疾厉，畜臣妾，吉。

《象》曰：系遁之厉，有疾惫也。畜臣妾吉，不可大事也。

刚而得正，可以有为，而居止极，则未免为“遁”之一字所系，此绝人忘世之道，君子之疾也。然虽不能大有所为，亦须厉勉其精神，以“畜臣妾”则“吉”，所谓不能治国，亦且齐家，以为天下风

可也。丈人现二子于子路，亦是此意，但无援天下之大手段耳。

九四：好遁，君子吉，小人否。

《象》曰：君子好遁，小人否也。

以刚居柔，上辅“九五”，下应“初六”，承天子之德，抚天下之民，休休有容，君子之吉道，非小人所能学也。此如卫武公（否本音）。

九五：嘉遁，贞吉。

《象》曰：嘉遁贞吉，以正志也。

刚健中正，下应“六二”阴柔中正之贤。当此“遁”时，虽有英明神武作略，不露其才华。“遁”之嘉美，“贞”而且“吉”者也。此如汤王。

上九：肥遁，无不利。

《象》曰：肥遁无不利，无所疑也。

刚而不过，尊居师保之位，望隆于天下，而不自伐其德，故为“肥遁”，而“无不利”。此如太公。

## 大壮卦

大壮䷡乾下震上

大壮：利贞。



夫退养之功愈密，则精神道德益壮。然“大”者既“壮”，不患不能致用，特患恃才德而妄动耳。“利贞”之诫，深为持盈处满者设也。

《象》曰：大壮，大者壮也。刚以动，故壮。大壮利贞，大者正也。正大而天地之情可见矣。

夫人一体之中，有大者，有小者，从其大体为大人，从其小体为小人。今言“大壮”，乃是“大者壮也”。刚则非情欲所能挠，动则非旧习所能有，所以壮也。言“利贞”者，以“大者”本自“正也”，不正何以称大？故“正大而天地之情可见矣”。约佛法者，天地即表理智，亦表定慧。

《象》曰：雷在天上，大壮。君子以非礼弗履。

非礼弗履，正佛法中所谓“悲体”，戒“雷震”也。

初九：壮于趾，征凶，有孚。

《象》曰：壮于趾，其孚穷也。

虽云“大者”必“正”，须知正者乃大。若恃其大以为正，正便成邪；恃其壮以为大，大必不久；恃其正以为壮，壮必有衰。《洪范》所以有“高明柔克”之训，正为此耳。今“初九”过刚不中，故往则必“凶”，以其自信自恃，乃必“穷”之道也。

九二：贞吉。

《象》曰：九二贞吉，以中也。

阳居阴位，刚而不过，又得其中，得中即得正矣。

九三：小人用壮，君子用罔，贞厉。羝羊触藩，羸其角。

《象》曰：小人用壮，君子罔也。

虽本君子，但好刚任壮，未免同于衽金革，蹈白刃，暴虎冯河之小人，适足取困而已，何能决斯世之“藩”哉！若真是君子，则势虽壮盛，而不自恃，谦然似罔也已。

九四：贞吉，悔亡。藩决不羸，壮于大舆之輹。

《象》曰：藩决不羸，尚往也。

阳居阴位，以柔济刚，得“大壮”之“贞”者，所以削平祸乱而不损其神，以此运载天下，无往而不得也。

六五：丧羊于易，无悔。

《象》曰：丧羊于易，位不当也。

柔而得中，故绝无刚壮喜“触”之态而“无悔”也。位不当，独所谓“有天下而不与”。

上六：羝羊触藩，不能退，不能遂，无攸利，艰则吉。

《象》曰：不能退，不能遂，不详也。艰则吉，咎不长也。

质位俱柔，但有壮名，而无壮义，故“无攸利”。然善用柔者，正不必慕“大壮”之虚名，惟艰守其柔克之道，则柔能胜刚，反得“吉”矣。此动其“不能遂”，则须退也。

## 晋卦

晋 ䷢ 坤下离上

晋：康侯用锡马蕃庶，昼日三接。

大壮而能“贞”则可进于自利利他之域矣。当此平康之世，贤侯得龙于圣君，“锡马蕃庶”，锡之厚也。“昼日三接”，接之勤也。

观心释者：妙观察智为“康侯”，增长称性功德为“锡马蕃庶”，证见法身理体为“昼日三接”。

《彖》曰：晋，进也。明出地上，顺而丽乎大明。柔进而上行，是以康侯用锡马蕃庶，昼日三接也。

明若未出，不名平康之晋时。不顺不丽，不名晋世之贤侯。不柔不进，不得锡接之蕃数。盖“六五”之柔即“坤”全体，“坤”与合德，故进而上行以“丽”之也。

观心释者：根本实智光明，破无明住地出，故云“明出地上”。定与慧俱，止观不二，故云“顺而丽乎大明”。无明实性即佛性，无明转，即变为明，故“柔进而上行”。是以功德智慧，重重增胜也。

《象》曰：明出地上，晋。君子以自昭明德。

本觉之性名为明德，始觉之功名之为昭，心外无法名之为

自，自昭明德，则新民止至善在其中矣。

初六：晋如，摧如，贞吉。罔孚，裕无咎。

《象》曰：晋如，摧如，独行正也。裕无咎，未受命也。

晋之六爻，皆应自昭明德以新民者也。而时位不同，所养亦异，故“吉”、“凶”、“悔”、“吝”分焉。

“初六”以阴居阳，定有其慧，且居顺体，故可进而“晋如”。然在卦下，又与 鼠为应，非我良朋，则断不宜欲速，故有阻而“摧如”。夫“晋”与“摧”皆外境耳，何与于我？但当守“正”则“吉”，纵令一时不足取信，惟宽裕以待之，终“无咎”矣。

言“独行正”者，自信自肯不求人知之意。言“未受命”者，犹孟子所谓：命也有性焉，君子不谓命也之意。

六二：晋如，愁如，贞吉。受兹介福，于其王母。

《象》曰：受兹介福，以中正也。

柔顺中正，自昭明德，常切“望道未见”之愁，正而且吉者也。上与“六五”王母合德，锡以本分应得之福，故名“介福”。纵令贵极人臣，非分外也。

六三：众允，悔亡。

《象》曰：众允之，志上行也。

以阴居阳，定有其慧，当晋之时，而在顺体之上。“初六所谓罔孚者，裕养至此，众皆允之，而“悔亡”矣。隐居以求其志，行义以达其道，故曰“志上行”也。

九四：晋如鼫鼠，贞厉。

《象》曰：鼫鼠贞厉，位不当也。

君子之自昭明德也，外宜晦而内宜明，故暗然而日章。以九居四，则外刚而内柔，外明而内晦者也。“如鼫鼠”，能飞不能过屋，能缘不能穷木，能游不能度谷，能穴不能掩身，能走不能先人，不亦危乎？

藕益子曰：予昔初入闽中，见有鬻白兔者，人争以百金买之。未几，生育甚多，其价渐减至一钱许。好事者杀而烹之，臭不可食，遂无人买。博古者云：此非白兔，乃鼫鼠耳！噫！本以贱鼠，谬膺白兔之名，无德居高位者，盖类此矣。

六五：悔亡，失得勿恤，往吉，无不利。

《象》曰：失得勿恤，往有庆也。

以“六”居“五”，定有其慧，又为“离”明之主，得中道而处天位，正所谓“自新新民，无所不用其极”者也，虽俯乘“鼠”之“九四”，仰承“晋”角之“上九”，而与“坤”顺合德，故往接三阴，同成顺丽大明之治，则“吉，无不利”。举世皆蒙其福庆矣，又何失得之可恤哉！

上九：晋其角，维用伐邑，厉吉无咎，贞吝。

《象》曰：维用伐邑，道未光也。

“上九”亦外刚而内柔，外明而内晦者也。而居“晋”极，则如默之角矣。以角触人则凶，维用以自治，如“伐邑”然，则“厉吉”而“无咎”。然不能自治于早，至此时而方自治，虽得其正，不亦

“吝”与？四十、五十而无闻焉，斯亦不足畏也已，故曰：“道未光也”。

## 明夷卦

明夷䷣ 离下坤上

明夷：利艰贞。

知进而不知退，则必有伤。“夷”者，伤也。“明入地中”，其光不耀，知“艰贞”之为“利”，乃所谓“用晦而明”，合于文王、箕子之德矣。

《彖》曰：明入地中，明夷。内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。利艰贞，晦其明也。内难而能正其志，箕子以之。

文明柔顺，虽通指一卦之德，意在“六二”。内难正志，专指“六五”。艰贞晦明，则文王、箕子所同也。

观心释者：烦恼恶业，病患魔事，上慢邪见，无非圆顿止观所行妙境。

《象》曰：明入地中，明夷。君子以莅众，用晦而明。

宁武子之愚不可及，兵法之以逸待劳，以静制动，以暗伺明，皆“明夷”之用也。圣学则“暗然而日章”。

初九：明夷于飞，垂其翼。君子于行，三日不食。有攸

往，主人有言。

《象》曰：君子于行，义不食也。

此如太公、伯夷之避纣也，先“垂其翼”则不露其飞之形，及行之速，则三日而不遑食。盖义当远遁，不欲主人知之而有言耳。

六二：明夷，夷于左股，用拯马壮，吉。

《象》曰：六二之吉，顺以则也。

文明中正之德，当此“明夷”之时，虽左股业已受伤，犹往拯救，唯“马壮”，故“吉”耳。里既囚之后，仍率三分天下之二以服事殷，顺而不忤，诚万古人臣之则也。

九三：明夷于南狩，得其大首，不可疾贞。

《象》曰：南狩之志，乃大得也。

以刚居刚，在“离”之上，夜尽将旦之时也，正与“上六”暗主为应。如武王伐纣，得其大恶之首，然以臣伐君，事不可疾，当持之以贞耳。

《象》云“南狩之志”，犹孟子所云“有伊尹之志则可，无伊尹之志则篡”也，辞义凛然。

六四：入于左腹，获明夷之心。于出门庭。

《象》曰：入于左腹，获心意也。

已居“坤”体，入暗地矣。柔而得正，稍远于上，故犹可获“明夷”之心而“出门庭”。如微子抱祭器以行遁，但“出门庭”，逊于荒

野，非归周也。

六五：箕子之明夷，利贞。

《象》曰：箕子之贞，明不可息也。

迫近暗君，身已辱矣。外柔内刚，居得其中。用晦而明，明照万古。《洪范》“九畴”之灯，谁能息之？

上六：不明晦，初登于天，后入于地。

《象》曰：初登于天，照四国也。后入于地，失则也。

以阴居阴，处“夷”之极，初称天子，后成独夫者也。盖下五爻皆明而示晦，故能用晦而明。此则不明而晦，故“失则”而终“入地耳”。

## 家人卦

家人 ䷤ 离下 巽上

家人：利女贞。

欲救天下之伤，莫若反求于家庭。欲正家庭之化，莫若致严于“女贞”。牝鸡司晨，维家之索，不可以不诫也。

佛法释者：观行被魔事所扰，当念唯心。唯心为佛法之家，仍需以定资慧，以福助智，以修显性，名“利女贞”。

《彖》曰：家人，女正位乎内，男正位乎外。男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父子子，兄



兄弟弟；夫夫妇妇，而家道正，正家，而天下定矣。

佛法释者：禅定持心，则内冥法体；智慧了境，则外施化用。修德之定慧平正，本乎性德之寂照不二也。

在因名男女，在果名父母。既证果德，十界归仰，故名“严君”。性修不滥，名“父父子子”，真俗并照；名“兄兄弟弟”，福慧互资；名“夫夫妇妇”，一世界清静，故十方世界皆悉清静，名“正家而天下定”也。

《象》曰：风自火出，家人。君子以言有物而行有恒。

火因风鼓，而今风“自火出”，犹家以德化，而今德从家播也。有物则非无实之言，有恒则非设饰之行，所以能“刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦耳。佛法亦然，律仪清静，则可以摄善摄生矣。

初九：闲有家，悔亡。

《象》曰：闲有家，志未变也。

以刚正居有家之初，即“言有物行有恒”以闲之，则可保其终不变矣。

佛法释者：即是增上戒学。

六二：无攸遂，在中馈，贞吉。

《象》曰：六二之吉，顺以巽也。

阴柔中正，而为内卦之主，故每事不敢自专自遂，唯供其中馈之职而已。

佛法释者：即是增上定学。

九三：家人嗃嗃，悔厉吉。妇子嘻嘻，终吝。

《象》曰：家人嗃嗃，未失也。妇子嘻嘻，失家节也。

过刚不中，似失于严厉者，然以治家正道观之，则“未失”而仍“吉”。倘畏其“悔厉”，而从事于“嘻嘻”，始似相安，终以“失家节”而取“吝”矣。

佛法释者：即是增上慧学。

六四：富家大吉。

《象》曰：富家大吉，顺在位也。

阴柔得正，为“巽”之主，所谓生财有大道者也。

佛法释者：即缘因善心发，富有万德，名为解脱。

九五：王假有家，勿恤，吉。

象曰。王假有家，交相爱也。

“假”，大也。《书》云“不自满假”，《诗》云“假以溢我”，又曰“假哉皇考”，皆取“大”义。

“九五”阳刚中正，而居天位，以六合为一家者也。大道为公，何忧恤哉！乐民之乐者，民亦乐其乐，故“交相爱”。

佛法释者：正因理心发，性修交彻，显法身德。

上九：有孚威如，终吉。

《象》曰：威如之吉，反身之谓也。

刚而不过，居“巽”之上。卦之终，其德可信，故不猛而“威如”，所谓其仪不忒，正是四国者也。

佛法释者：了因慧心发，称理尊重，名般若德。

## 睽卦

睽 ䷥ 兑下离上

睽：小事吉。

夫善修身以齐家者，则六合可为一家。敬齐之不得其道，则一家之中“睽隔”生焉。如火与泽，同在天地之间，而上下情异。又如二女，同一父母所生，而“志不同行”，是岂可以成大事乎？姑任其火作火用，泽作泽用，中女适张、小女适李可耳。

观心者亦复如是：出世禅定，世间禅定，一上一下，所趣各自不同，圆融之解未开，仅可取小证也。

《彖》曰：睽，火动而上，泽动而下。二女同居，其志不同行。说而丽乎明，柔进而上行，得中而应乎刚，是以小事吉。天地睽，而其事同也。男女睽，而其志通也。万物睽，而其事类也，睽之时用大矣哉。

火泽因动，则上下势“睽”，静则未始上下也。二女因行，则其志不同，居则未始不同也，故曰：“吉、凶、悔、吝，生乎动”。

虽然，世岂能有静而无动，有居而无行哉？今此卦以“兑”说而附丽乎“离”明，“六五”又以柔为“离”主，进而上行，且得中位，下应“九二”之刚，是以“小事”可获“吉”也。此亦文王曲就人情，

被“睽”所局而言之耳。

若充此“睽”之理性，以尽“睽”之“时用”，则“天地睽而其事同，男女睽而其志通，万物睽而其事类”，有何一法不摄于“睽”？有何一法不从“睽”出哉？盖于同起“睽”，则其吉小，于“睽”得同，则其用大也。

佛法释者：寂照一体，名“天地睽而其事同”。止观双行，名“男女睽而其志通”。万行不出正助二行④，二行不离性具，如万物不出阴阳二爻，二爻不离太极，名“万物睽而其事类”。

《象》曰：上火下泽，睽。君子以同而异。

“离”得“坤”之中爻，泽得“坤”之上爻，其性同也。火则炎上，泽则润下，其相异也。观相元妄，则相异而性亦似异矣。观性元真，则性同而相亦本同矣。惟君子知其以同而异，故不以异而昧同也。知异本同，故六而常即，不生退屈。知同而异，故即而常六，不生上慢。知异本同，故冥契真源。知同而异，故云与万行。知异本同，故上无佛道可成，下无众生可度。知同而异，故恒庄严净土⑤，教化诸众生。知异本同，故生死及涅槃，二俱不可得。知同而异，故或游戏生死，或示现涅槃。

初九：悔亡，丧马勿逐，自复。见恶人，无咎。

《象》曰：见恶人以辟咎也。

刚正无应，居“睽”之初，信此以往，则无过而“悔亡”矣。纵令“丧马”，不必“逐之”，马当“自复”，劝其勿以得失乱吾神也。纵遇恶人，不妨见之，可以“无咎”，劝其勿以善恶二吾心也。如孔子见季康子，见南子，见阳货等，皆所以“辟咎”耳，岂真有所利之也哉！盖凡得失之念稍重，善恶之心太明，则同者必异，异者必不可

同，惟率其刚正之天德，则得失混，善恶融，虽居“睽”世而“悔亡”矣。

九二：遇主于巷，无咎。

《象》曰：遇主于巷，未失道也。

刚而得中，上应“六五”柔中之主。而当此“睽”时，近与“六三”相邻，五必疑其遇三而舍己也，故须委曲明其心事，如“遇主于巷”焉。夫君臣相遇，万古常道，岂以于“巷”而谓之“失”哉！

六三：见舆曳，其牛掣，其人天且劓，无初有终。

《象》曰：见舆曳，位不当也。无初有终，遇刚也。

本与“上九”为应，而当“睽”之时，不中不正，陷于“九二”、“九四”两阳之间，其迹有可疑者。夫“二”自“遇主于巷”，“四”亦自遇“元夫”，何尝有意污我？我无中正之德，而自疑焉，故妄见其“舆”若“曳”，“其牛”若“掣”，而不敢往从“上九”，且自谓我之为人，必当被“上九”之天所“劓”，不得通其贞洁之情，如此，则“无初”矣。但“睽”极必合，心迹终必自明，赖遇“上九”之刚，后说弧以待之，故“有终”也。

九四：睽孤，遇元夫，交孚，厉，无咎。

《象》曰：交孚无咎，志行也。

“睽”必有应，乃可相济。“二”与“五”应，“三”与“上”应，“四”独无应者也，故名“睽孤”。然“初九”刚正在下，可以济“睽”。当此之时，同德相信，互相砥砺，可以行其济“睽”之志而“无咎”

矣。

盖君子深知以同而异，故阴与阳异而相应亦可，阳与阳同而相孚亦可耳。

六五：悔亡，厥宗噬肤，往何咎。

《象》曰：厥宗噬肤，往有庆也。

“六五”乃“九二”之主也，阴柔不正，反疑“二”之遇于“三”焉。以其居中，则猜忌未深，终与“二”合，故得“悔亡”。圣人又恐其踌躇未决也，故明目张胆而告之曰：“厥宗”“上九”，已说弧以待“六三”，其相合如“噬肤”矣。尔往从“九二”于巷，有何“咎”哉？孔子更为之鼓舞曰：不惟无咎。且君臣相合，“睽”终得济而有庆也。

上九：睽孤，见豕负涂，载鬼一车。先张之弧，后说之弧，匪寇婚媾，往遇雨则吉。

《象》曰：遇雨之吉，群疑亡也。

“上九”与“六三”相应，本非“孤”也。“睽”而未合，则有似乎“孤”矣。“三”本不与“二”、“四”相染，而其迹似污，故“见豕负涂”也。“二”、“四”各自有遇，本无心于染“三”，而虚妄生疑，故“载鬼一车”也。

先则甚疑，故张弧而欲射之，后疑稍缓，故说弧而往视之。逮见其果非与“寇”结为“婚媾”，于是释然如云既雨而“吉”矣。既不疑“三”，亦不疑“二”与“四”，故“群疑亡”。

统论六爻，惟“初九”刚正最善济“睽”，余皆不得其正，故必相合乃有济也。

佛法释者，惟根本正慧，能达以同而异，故即异而恒同，否则必待定慧相资，止观双运，乃能舍异生性入同生性耳。

## 蹇卦

蹇䷦ 艮下坎上

蹇：利西南，不利东北。利见大人。贞吉。

大凡乖异不合，则所行必多艰难。然正当艰难时，岂无拯难良策哉！往“西南”，则说也，顺也，明也，拯难之要道也。往“东北”，则止也，险也，益其“蹇”而已矣。惟“大人”能济“蹇”，惟正道能出“蹇”，“蹇”故可以动心忍性，增益其所不能而“吉”。

《彖》曰：蹇，难也，险在前也。见险而能止，知矣哉。蹇利西南，往得中也。不利东北，其道穷也。利见大人，往有功也。当位贞吉，以正邦也。蹇之时用大矣哉。

愚者汨于情欲之私，虽有不测之“险”临其前，盲无见也，况“能止”哉！“能止”，不惟不陷于险，从此必求出险之良策矣，安得非智？

本以东北之“坎”、“艮”，往就西南之“离”、“兑”与“坤”，故刚柔相济而得其中。若守此东北，则终于险，终于止而已矣。惟“九五”阳刚中正，当“大人”之位，以拯邦国之“蹇”，故往见之者，必有拯“蹇”之功。然爻中独“上六”明“利见大人”，余不言者，“见大人”亦待其时，时止则止，时行则行。“蹇”之“时用”，即全体大易之时用也。六十四卦皆尔，每于人所忽者，一提醒之云尔。

《象》曰：山上有水，蹇。君子以反身修德。

山本毓泉，宜涵而不宜泛。今水流于上，使人不能厝足，此乃山有缺陷，非水之过也。君子知一切险难境界，惟吾心自造自现，故不敢怨天尤人，但反身以修其德。如治山者，培其缺陷，则水归涧壑，而不复横流矣。

初六：往蹇来誉。

《象》曰：往蹇来誉，宜待也。

“蹇”以“见险”“能止”为“知”，故诸爻皆诫其往而许其来，来即反身修德之谓也。“初六”见险即止，知机而不犯难，其反身修德功夫最早，故可得“誉”。夫岂逡巡畏缩也哉！理宜修德以待时耳。

六二：王臣蹇蹇，匪躬之故。

《象》曰：王臣蹇蹇，终无尤也。

险柔中正，反躬无作，而上应“九五”阳刚中正之君，方居险地，安得不“蹇”其“蹇”以相从事。然诸爻皆以“能止”为“知”，而此独不然者，正所谓事君能致其身，公尔忘私，故虽似冒险，“终无尤也”。

《易读》曰：匪躬正本反身来。平日能反身以体“蹇”，才能临时“匪躬”以济“蹇”。

九三：往蹇来反。

《象》曰：往蹇来反，内喜之也。



“九三”为“艮”之主，刚而得正，“见险”“能止”者也。既知往则必“蹇”，故来而反身修德，则内二爻无不“喜之”。

六四：往蹇来连。

《象》曰：往蹇来连，当位实也。

已入“坎”体，其“蹇”甚矣。然设能来而反身修德，则犹可连于“艮”之三爻而获止也。险本不实，故“来连”于“当位”而实之“九三”也。

九五：大蹇，朋来。

《象》曰：大蹇朋来，以中节也。

居“坎”之中，“蹇”之大者也。刚健中正，“六二”应之，故得“朋来”共济“大蹇”。然非朋之能来助我，实由我之中道足为拯“蹇”节则，故上下诸爻皆取节则于我耳。释迦出五浊世，得无上菩提，为一切众生说难信法，其真能为甚难希有之事者乎？

上六：往蹇，来硕吉。利见大人。

《象》曰：往蹇来硕，志在内也。利见大人，以从贵也。

阴柔居险极，岂可更有所往，亦惟来而反身修德则“硕吉”耳。“硕者”实也，大也。吉之所以能实大者，以“利见九五大人”故也。君子求诸己，故“志在内”则吉。辅世长民莫

如德，故“利见”为从贵。此指天爵为贵，非徒以人爵也。须跋陀罗<sup>⑥</sup>最后见佛得度，其“硕吉”之谓乎？

## 解卦

解䷧坎下震上

解：利西南，无所往，其来复吉。有攸往，夙吉。

世间之局，未有久蹇窒而不释散者。方其欲解，则贵刚柔相济，故“利西南”。及其既解，则大局已定，更何所往，唯“来复”于常道而已。

设有所往，皆当审之于早，不审辄往，凶且随之，宁得“吉”乎？此如良将用兵，只期归顺，良医用药只期病除，观心修证，只期复性，别无一法可取著也。

《彖》曰：解，险以动，动而免乎险，解。解利西南，往得众也。其来复吉，乃得中也。有攸往夙吉，往有功也。天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼。解之时大矣哉。

险在前则宜止，险在下则可动以免之，此皆时节因缘之道，不可得而强也。西南为“坤”，故“往”则“得众”，“来复”东北，不过于柔，故乃得其中。早鉴事机，故“往”可“有功”。如天地之雷雨作，亦因夙得其时，故百果草木皆“甲坼”耳。

观心释者：兼修禅定为“利西南”，万行显发为“往得众”，不，舍正观名为“来复”，证于法身为“乃得中”。有攸往而利生，必须夙能鉴机则吉。说法不虚为“往有功”，性修融合为

“天地解”。悲体戒雷震，澍甘露法雨，则世出世果，三草二木，各得以时生长熟脱，非佛菩萨何能用此“解”之时哉。

《象》曰：雷雨作，解。君子以赦过宥罪。

误犯之过，则直赦之，令其自新。轻重诸罪，亦宽宥之，今得末减。

佛法释者：即作法取相无生三种忏法⑦，今人决疑出罪。又观心释者：即是端坐念实相，销减众罪也。

初六：无咎。

《象》曰：刚柔之际，义无咎也。

“解”则险阳和矣，而以“六”居“初”，上应“九四”，适当其际，故义“无咎”。

九二：田获三狐，得黄矢，贞吉。

《象》曰：九二贞吉，得中道也。

以刚中而上应“六五”，本自无可狐疑。“六三”不中不正，意欲乘我，象如“三狐”，我田猎而获除之，得与“六五”柔中相合，此正而“吉”者也。“黄”为中色，“矢”喻直道，得其中直之道，故除疑而应乎“贞”矣。

六三：负且乘，致寇至，贞吝。

《象》曰：负且乘，亦可丑也。自我致戎，又谁咎也。

险柔不中不正，自无应与，上思负“四”，下欲乘“二”，不知其非道也。是故“二”以为“狐”而“田”之，“四”以为“拇”而“解”之，“五”以为“小人”而“退”之，“上”以为“隼”而“射”之，不亦至可羞乎？

九四：解而拇，朋至斯孚。

《象》曰：解而拇，未当位也。

“三”在“四”下，欲负于“四”，故“四”以“三”为“拇”。“四”“未当位”，不如“九二”刚中，故“二”自能“田获三狐”以从“五”。“四”必待“二”之至，始信“拇”之宜“解”也。“二”与“四”皆阳类，故名为“朋”。

六五：君子维有解，吉。有孚于小人。

《象》曰：君子有解，小人退也。

“五”与“二”为正应，而“三”且思乘“二”，则“五”不能无疑于“二”矣。赖“九二”之君子，刚而得中，决能解去“六三”，上从于我而“吉”。但观“六三”之退，则信“九二”之有“解”矣。

上六：公用射隼于高墉之上，获之，无不利。

《象》曰：公用射隼，以解悖也。

“隼”高飞而善摯，以喻“负且乘”之“六三”也。当“解”之时，人人乐为君子，独“六三”悖理飞摯。“二”虽“田”之，“四”虽“解”之，以皆各有正应，不同“上六”之

在局外。又阳与阴情必相得，故或以为“狐”，或以为“拇”，不如“上六”之绝无情系，直以为隼，且居卦终，则公候之位也。柔而得正，则藏器于身，待时而动者也，故“获之而无不利”。

观心释六爻者：“六三”即所治之感，余五爻皆能治之法也。“初”以有慧之定，上应“九四”有定之慧，惑不能累，故“无咎”。

“九二”以中道慧，上应“六五”中道之定，而“六三”以世间小定小慧，乘其未证，窃思乱之，故必猎退狐疑，乃得中直正道。

“六三”依于世禅，资于世智，起慢起见⑧，妄拟佛祖，故为正道之所对治。

“九四”有定之慧，固能治惑，以被“六三”见慢所负，且未达中道，故必待“九二”中道之慧，始能解此体内之感。

“六五”以中道定，下应“九二”中道之慧，慧能断惑，则定乃契理矣。

“上六”以出世正定，对治世禅世智邪慢邪见，故“无不利”。

## 损卦

损䷨兑下艮上

损：有孚，元吉，无咎。可贞，利有攸往。曷之用，二簋可用享。

难既解矣，相安于无事，必将剥民以奉君，此世道这“损”也。惑既治矣，从此增道损生，此观心言“损”也。

且以世道言之：凡为上者，必其劳而不怨，欲而不贪，真足以取信于民，则虽损之而“元吉无咎”。凡为下者，必以“可

贞”之事“益上”，勿贡谀，勿献异，勿开劳民伤财种种弊端，则“利有攸往”。盖下事上，犹人事天地、鬼神、祖宗也。“享”以其诚，不以其物，虽“二簋”便“可用享”，岂以多物为敬哉！

观心者：信佛界即九界，故“元吉无咎”。知九界即佛界，故不动九界而利往佛界，不坏二谛⑨而享于中道也。

《彖》曰：损，损下益上，其道上行。损而有孚，元吉，无咎，可贞，利有攸往。曷之用，二簋可用享。二簋应有时。损刚益柔有时。损益盈虚，与时偕行。

下济为“益”，上行为“损”，此圣贤观于天下万世不易之道而立此名也。上必“有孚”，乃可“损下”而“元吉无咎”。下必“可贞”，乃“利有攸往”以“益上”。虽“二簋”亦“可用享”，盖不过各论其时，但贵“与时偕行”而已。

《象》曰：山下有泽，损。君子以惩忿窒欲。

“山下有泽”，则山必曰“损”。君子以为吾心之当“损”者莫若忿欲，故“惩忿”则如摧山，“窒欲”则如填壑，俾复于平地而后已也。

初九：已事遄往，无咎，酌损之。

《象》曰：已事遄往，尚合志也。

“初”与“四”为正应，宜损我以益“四”者也。四方阴柔有疾，故宜已我之事，而速往益之，则得“无咎”。然以刚益柔，

但使斟酌得中可耳，勿令过也。以刚正而应柔正，故往则“合志”。

九二：利贞，征凶，弗损益之。

《象》曰：九二利贞，中以为志也。

“九二”刚中而不过刚，“六五”柔中而不过柔，各守其“贞”可矣，又何须更往“益之”，以成过犹不及之凶哉？弗“损”而“益”，其“益”乃大，故“五”有或益以“十朋之龟”者。

六三：三人行，则损一人。一人行，则得其友。

《象》曰：三人行，三则疑也。

“六三”与下二爻，皆“损下”以“益上”者也。“初二”仍阳，“三”独变而为阴，“三人行”，“损一人”矣。今以一阴上行而益“上九”，在我固为国尔亡家，而“上九”阳刚，反能以弗损之益益我，不亦“得其友”乎？所以凡事宜专一也。

六四：损其疾，使遄有喜，无咎。

《象》曰：损其疾，亦可喜也。

阴柔不中，疾也。“初九”已遄来益我，我但资“初九”以自“损其疾”，则“初”“有喜”而我“无咎”矣。“遄”指“初九”。

六五：或益之十朋之龟，弗克违，元吉。

《象》曰：六五元吉，自上祐也。

柔中虚已以应“九二”，“九二”守贞，弗以有形之物益之，故能使天下归心，罔不来益以重宝也。盖人君能虚心用贤，则合于上天，而“自上祐”之矣。

上九：弗损益之，无咎，贞吉。利有攸往，得臣无家。

《象》曰：弗损益之，大得志也。

“上九”受“六三”之益极矣，苟不有以报之，“三”虽无怨，人必不服，安能“无咎”，安能“贞吉”，安能“利有攸往”？然欲益“三”，正不必损我也。盖“三”之为臣，固所谓国尔亡家者，但深鉴其一人独行之诚，则大得其志，而“三”以为得友矣，是谓“弗损益之”。

## 益卦

益䷩震下巽上

益：利有攸往，利涉大川。

“损”而“有孚”，则“与时偕行”，可以致“益”，此世间盈虚消息之理也。增道损生，则日进于自利利他之域，此观心成“益”也。“攸往”以处常，“涉川”以处变，苟得其“益”之道，则“无不利矣”。

《彖》曰：益，损上益下，民说无疆。自上下下，其



道大光。利有攸往，中正有庆。利涉大川，木道乃行。益动而巽，日进无疆。天施地生，其益无方。凡益之道，与时偕行。

“中正”，指“九五”、“六二”言之。“震”、“巽”皆属木，故其道可“涉川”。“天施”，故“坤”得其初爻而为“震”；“地生”，故“乾”得其初爻而为“巽”。然不止于“震”、“巽”而已，举凡“坎”、“离”、“艮”、“兑”等，无非“天施地生”之“益”，故“其益无方”，而“与时偕行”也。

“益”即全体“乾”、“坤”，全体太极，全体易道，其余六十三卦无不皆然，圣人姑举一隅，令人自得之耳。

佛法释者：损佛界之上，以益九界之下。损己利人，故“民说无疆”；本高迹下，故“自上下下”，而“其道大光”。

天行，圣行，名为“中正”。梵行起于婴病二行，名为“木道乃行”。放光现瑞以动之，四辩说法以巽之。开圆解以显性德名为“天施”，立圆行以成修德名为“地生”。种而熟，熟而脱，番番四悉，名为“与时偕行”。

《象》曰：风雷，益。君子以见善则迁，有过则改。

风以鼓之，迁善之速也。“雷以动之”，改过之勇也。

陆庸成曰：风之入也最微，故片善不遗，纤过必剔。雷之发也最迅，故迁无留念，改无停机。

初九：利用为大作，元吉，无咎。

《象》曰：元吉无咎，下不厚事也。

居“益”之初，受上益最厚者也。以下位受此厚益，可安然无所事乎？然刚正而为“震”主，必能“大作”以致“元吉”，则“无咎”矣。

苏眉山曰：“益”之“初九”，“损”之“上九”，皆正受益者也。彼自损而专益我，将以厚责我也，我必有以塞之，故损“上九”“利有攸往”，益“初九”“利用大作”。然上之有为也，其势易，有功则其利倍，有罪则其责薄。下之有为也，其势难，有功则利归于上，有罪则先受其责；故“元吉”而后“无咎”，以所居者非厚事之地也。

六二：或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉。王用享于帝，吉。

《象》曰：或益之，自外来也。

阴柔中正，以受“九五”阳刚中正之益，惠我以心，而不惠我以物，故能使天下归心，罔不来益我以重宝也。为臣则“永贞吉”，不可因天祐人助而异其心，为王则“用享于帝吉”，“自新新民”而“其命维新”。

《象》曰：“自外来”者，明其非心所期，以本无计功谋利之私故也。

六三：益之用凶事，无咎。有孚中行，告公用圭。

《象》曰：益用凶事，固有之也。

不中不正，居下之上，而受“上九”之“击”。其“击”我也，正所以“益”我也。知“凶事”之真能益我，则“无咎”矣。位虽不中，而“有孚”则为“中行”，可以“告公用圭”。

“公”指“上九”，“圭”以通信，信通则“圭”仍还“公”，不取公之物益我，但取公之“击”以“益”我耳。

恒人每以“凶事”为非“益”，故圣人特明“凶事”之“益”固有之，能信“凶”之为“益”，则不凶矣。

六四：中行，告公从，利用为依迁国。

《象》曰：告公从，以益志也。

“六四”与上二爻，皆损上以益下者也。五上仍阳，四独变而为险，是直以身殉民，岂非“迁国”之象，岂非“中行”之道乎？

初爻既受我益，刚而得正，有大公之心，方将“利用大作”以报我，我即以之“为依”可矣。由其志在益民，故民皆以公心“从”之。

九五：有孚惠心，勿问元吉。有孚惠我德。

《象》曰：有孚惠心，勿问之矣。惠我德，大得志也。

阳刚中正，应于“六二”，真实以益下为心者也。惠之以心，则惠而不费，天下咸被其泽，其“元吉”何必问哉？故能感“六二”“永贞”之吉，“大得”其“志”，而还报我以好德也。

上九：莫益之，或击之，立心勿恒，凶。

《象》曰：莫益之，偏辞也。或击之，自外来也。

“上九”本宜损己以益“六三”者也，因“六三”不中不正，故不与其益而反“击之”。“三”固得其“凶事”钳锤之“益”。

然上“上九”，岂可恒以此立心哉！以此立心，则举凡在下者，皆亦莫益于我，而或击于我矣，故诫以“立心勿恒”，恒则必“凶”。

“上九”不中不正，不仁而在高位，但思益我，不料击我，思益而不得益，故曰“偏辞”，不料击而得击，故曰“自外来也”。

### 【注释】

①“机教”：谓众生的根机和佛陀的教法。

②“二鸟”：指鸳鸯雌雄二鸟，常同游而不相离，以喻常与无常、苦与不苦、空与不空等事理，常相即而不相离。“常”：谓恒常、常住。“无常”：谓世间没有恒常不变的东西。分“念念无常”和“相续无常”。念念无常：谓一切有为法都是念念生灭而没有常住的。相续无常：谓相续之法在经过一段时间之后，终归要坏灭的。

③“体用”：体指本体、本质；用指现象。在佛教看来，“实相”是本体、本质，故为“体”；诸法是现象，故为“用”。“双照”：即中观双照。中谓不偏于一边。“双照”在这里是“照常”、“照无常”，即不偏于“常”，亦不偏于“无常”。

④“正助二行”：指正行与助行。修行人做正主的功夫叫正行，做帮助的功夫叫助行。

⑤“观相元妄”：“相”，一切事物的外现形状。“元”，本也。“妄”，虚妄不实。观察事物的形状本是虚妄的。“观性元真”，“性”：指天然的本质。佛教的性即心性，未发动以前的心。性即是心，心即是佛。观心性本是真实。“净土”：圣人居住的国土，没有五浊污染的国土。

⑥“跋陀罗”：比丘尼名。

⑦“三种忏法”：指三种忏悔的方法，即无生忏悔、取相忏悔、作法忏悔。

⑧“世智”：世俗普通的智慧。“慢”：傲慢凌人。“见”：见解。“起慢起见”：谓生起傲慢和种种邪见。

⑨“佛界”：十界中的第十界，即诸佛的境界。“二谛”：指俗谛与真谛。凡夫所见的世间事相为俗谛，圣智所见的真实理性为真谛。

# 周易禅解卷六

## 下 经

### ䷧卦

夬䷧乾下兑上

夬：扬于王庭，孚号有厉，告自邑。不利即戎，利有攸往。

约世道，则民说无疆，坐享丰乐，而所行必决。约佛法，则损己利他，化功归己，决当进，断余惑，证极果也。

夫世间岂容有阳而无阴，有男而无女，有君子而无小人，然险居阳上，女占男先，小人据于君子之上，则必将其决去之，必将至“王庭”以“扬”之，必将相约相信而声明其罪以“号”之，凡此皆“有厉”之道也。吾谓宜反身修德而“告自邑”，不宜以力争而“即戎”，但使以德往化，则无不利矣。

佛法释者，体惑法界，即惑成智，名“告自邑”，敌对相除，名为“即戎”。

《彖》曰：夬，决也，刚决柔也。健而说，决而和。扬于王庭，柔乘五刚也。孚号有厉，其危乃光也。告自邑，不利即戎，所尚乃穷也。利有攸往，刚长乃终也。

“健而说，决而和”，正明应以德化，不应以力争也。知危则光，尚力则穷，利有攸往，则以德化小人，小人皆为君子，而“刚长乃终”也。

《象》曰：泽上于天，夬。君子以施禄及下，居德则忌。

禄宜施，德宜居，禄不施则恩枯，德不居则本丧。又以此施禄，则及下而可以化人，以此居德，则自满而为人所忌。

初九：壮于前趾，往不胜为咎。

《象》曰：不胜而往，咎也。

重刚不中，不宜进，而壮于进步，徒自折耳，何能胜哉？

九二：惕号，莫夜有戎，勿恤。

《象》曰：有戎勿恤，得中道也。

刚而得中，知惧知警，居德既周，则有戎可无患矣。

九三：壮于頄，有凶。君子夬夬，独行遇雨，若濡有愠，无咎。

《象》曰：君子夬夬，终无咎也。

过刚不中，怒且悻悻然现于其面。太刚必折，有“凶”道也。君子于此，何不自“夬”其“夬”，舍上下四阳，而独行其与“上六”应之正理，则以德相化，阴阳相和，庶“遇雨”而

“若濡”。虽彼群阳不知我心，不谅我迹，或有愠者，然化小人之道必应如此，“终无咎也”。言“夬夬”者，群阳以决去小人为“夬”，今吾以决不同彼群阳为“夬夬”也。

九四：臀无肤，其行次且，牵羊悔亡，闻言不信。

《象》曰：其行次且，位不当也。闻言不信，聪不明也。

“九四”以下爻为臀，下爻纯刚无柔，如有骨无肤。臀既夫肤，行必“次且”不前。若让彼羊在前，而随其后，则羊仍属我所牵，便可“悔亡”。但以刚不中正，闻此善言，决不相信也。

羊，指“上六”，为“兑”之主，“四”宜“牵”之，不宜“决”之，亦不宜与之争前后也。

九五：苋陆夬夬，中行无咎。

《象》曰：中行无咎，中未光也。

“上六”柔脆如“苋”，而在五刚之上，如“苋”在“陆”，人人得践踏之，嗟嗟！彼独非“坤”德乎？彼独非太极全体所成，还具太极全体者乎？是宜“夬”彼群阳所“夬”而护养之，乃为“中行”之道，可“无咎”耳。

然在“夬”时，终不免以君子小人二其心，未肯忘于大同，故曰“中未光也”。圣人于“复”，则谆谆以保护微阳；于“夬”，则谆谆以保护残阴，阴阳岂可偏废哉？

上六：无号，终有凶。

《象》曰：无号之凶，终不可长也。



下之五爻，圣人所以劝诫群阳者至矣。以“六”居“上”，虽得其正，而险柔才弱，不能惕号以自周备，故“终不可长”，不若反乎下以为“姤”耳。

## 姤卦

昇䷭巽下乾上

姤：女壮，勿用取女。

约世道，则决之于意中者，必将遇之于意外。约佛法，则决断余惑而上同诸佛者，必巧用性恶而下遇众生。又约究竟，则“ ”是无间道，“姤”是解脱道。约初心，则“ ”是“乾”慧，“姤”是理水也。以“无号”之一阴，忽反于下而得其所安，势必渐壮，故“九二”宜包而有之，不宜使宾取之。

佛法释者：在佛为性恶法门，在众生不了，则为修恶①。“九二”行菩萨道，自可示同修恶，不令余人作恶；又解脱道，一得永得，名“女壮”，无所取著，名“勿用取女”，理水亦尔。

《彖》曰：姤，遇也，柔遇刚也。勿用取女，不可与长也。天地相遇，品物咸章也。刚遇中正，天下大行也。姤之时义大矣哉。

不曰“刚遇柔”而曰“柔遇刚”者，柔为政也。

佛法释者：刚是性德，柔是修德，以修显性，名“柔遇刚”。刚是妙观，柔是妙止，从止起观，名“柔遇刚”。刚是智慧，柔是禅定，因定发慧，名“柔遇刚”。修本无加于性，止亦

不可偏胜，定亦不可偏多，故曰“不可与长也”。

天地相遇，天得地之初爻而为“巽”。挠万物者莫疾乎风，齐乎“巽”，而万物洁齐，故曰“品物咸章也”。

“九二”之刚，下遇“初六”，上遇“九五”之“中正”。在世法中，则为大臣得君以抚民；在佛法中，则为智慧称性以成福，故曰“天下大行也”。

《象》曰：天下有风，姤。后以施命诰四方。

“剥”乎上者反乎下，名之曰“复”。性德也，观慧也，不可即致用也，故如“雷在地中”，而“后不省方”。乎上者反乎下，名之曰“姤”。修德也，止定也，即可以取效也，故如“天下有风，而“后施诰命”。“复”以“见天地之心”“姤”以见“时义”之大；“复”即“乾知大始”，“姤”即“坤作成物”；“复”即金声，“姤”即玉振；“复”即智巧，“姤”即圣力，而腐儒以抑阴戒小人释之，不亦陋乎！

初六：系于金柅，贞吉。有攸往，见凶，羸豕孚蹢躅。

《象》曰：系于金柅，柔道牵也。

无君子莫治野人，无野人莫养君子，此世法之必应互相系属者也。无性不能起修，无修不能显性，非智不禅，非禅不智，此佛法之必应互相系属者也。

一阴始生于下，得“九二”“金柅”以“系”之，此“贞吉”之道也。不系则“有攸往”，往则“见凶”，如“羸豕”必能“蹢躅”，由不早为调御故耳。“柔道”宜与刚德相“牵”，则

互相与有成矣。

九二：包有鱼，无咎，不利宾。

《象》曰：包有鱼，义不及宾也。

修显性，则性有修，定发慧，则慧有定。性修交成，定慧平等，“无咎”之道也。但可内自证知，岂可举似他人，世法亦尔，吾民吾子，岂可令他人分治哉！

九三：臀无肤，其行次且，厉，无大咎。

《象》曰：其行次且，行未牵也。

“二”近于“初”，故“包有鱼”。三远于“初”，故“臀无肤”，无肤则行必“次且”矣。然虽“厉”而“无大咎”者，以与“初六”同居“巽”体，但行未与柔道相牵合耳。

九四：包无鱼，起凶。

《象》曰：无鱼之凶，远民也。

刚不中正，执性而废修，恃慧而弃定，犹世宰辅，居上而远民也。方其高谈理性，正逞狂慧，不知其为“凶”，临命终时，地狱相现，则悔无所及，犹“包”中“无鱼”，起水而后知之。

九五：以杞包瓜，含章，有陨自天。

《象》曰：九五含章，中正也。有陨自天，志不舍命也。

枸杞枝软而长，以此“包瓜”则其蔓交系而不可解，此“九二”与“初六”相遇之象也。

“九五”为“姤”之主，乃高居于上，远不相及，但以刚健中正，则性德久熏成种，将欲发焕，故名“含章”。由其志不舍命，不肯自暴自弃，故“初六”虽不相遇，必有自天陨坠以遇我者矣。发得本有，名为“自天”，无心契合，名为“有陨”。

又“九二”如大臣，能有“初六”之民，与民固结。“九五”如圣君，能用“九二”之贤臣，故名“含章”。既有“九二”，则并“九二”所遇“初六”之民而有之矣。民与之，即天与之，故云“有陨自天”。

上九：姤其角，吝，无咎。

《象》曰：姤其角，上穷吝也。

居“姤”之终，不与柔遇，名“姤其角”。此如二乘偏真空慧，但免“无鱼”之“凶”，不无焦芽败种之“吝”也。

## 萃卦

萃䷬坤下兑上

萃：亨，王假有庙。利见大人。亨，利贞。用大牲吉，利有攸往。

相遇则相聚，世出世之常也，聚安有不“亨”者哉！幽明之情“萃”，故“有庙”可“假”，上下之情“萃”，故“大人”可“见”。“用大牲”以“假有庙”，“利攸往”以“见大人”，皆顺乎时义之所当然，所谓“贞”也。

《彖》曰：萃，聚也，顺以说，刚中而应，故聚也。王假有庙，致孝享也。利见大人亨，聚以正也。用大牲吉，利有攸往，顺天命也。观其所聚，而天地万物之情可见矣。

同一致孝享耳，有时云“二簋可用”，有时云“樽酒簋贰”，今则云“用大牲吉”。同一见大人耳，有时云“不利涉川”，有时云“往蹇来硕”，今则云“利有攸往”。夫岂有私意于其间哉！宜俭则俭，宜丰则丰，可往则往，可来则来，皆所以顺天命而观物情耳。

《象》曰：泽上于地，萃。君子以除戎器，戒不虞。

杨慈湖曰：泽所以能潴水而高上于地者，以有坊也。民所以得安居而聚者，不可无武备也。除治“戎器”，戒备“不虞”，皆大易之道也。

益子曰：约佛法，则毗尼内禁；约观心，则密咒治习②。

初六：有孚不终，乃乱乃萃。若号，一握为笑，勿恤，往无咎。

《象》曰：乃乱乃萃，其志乱也。

当“萃”之时，未有不志于“萃”者也。二阳为受“萃”之主，而四阴萃之。“初”与“四”为正应，本可信也，不中不正，故不能终其信，而“乃乱乃萃”焉。

“乃乱”故“若号”，“乃萃”故“一握为笑”，言其“号”“笑”夹离而为“一握”也。然既是正应，何所疑虑，不若往从

为“无咎”耳。“志乱”故“号”“笑”夹离，明相应之，理未尝乱也。

六二：引吉，无咎，孚乃利用禴。

《象》曰：引吉无咎，中未变也。

柔顺中正，上应“九五”阳赐中正之君，本无可疑者也。乃“初六”与“六三”皆往“萃”于“九四”，我居二者之间，设不自引而出，何以取信于“九五”乎？苟引出而得其信，则不必“用大牲”，而“用 ”亦利矣。

舍二阴而独从所应，故用“用 ”，其物甚薄，但由“二”有中德，故不变所守以随两阴耳。

六三：萃如嗟如，无攸利，往无咎，小吝。

《象》曰：往无咎，上巽也。

“上”无应与，志欲“萃”而无从，故“嗟如”而无所利。然当“萃”之时，往从“九四”，亦可“无咎”，但非正应，故得“小吝”，而“九四”则“巽”以受之矣。

九四：大吉，无咎。

《象》曰：大吉无咎，位不当也。

当“萃”之时，“初六”应之，“六三”归之，不几以臣拟君乎？故必“大吉”乃得“无咎”，如伊尹、周公之终尽臣道可也。

九五：萃有位，无咎。匪孚，元永贞，悔亡。

《象》曰：萃有位，志未光也。

阳刚中正，以天位而受“萃”者也。然惟“二”实应之，“上”实附之，而“初”与“三”已萃于“九四”矣，仅可“无咎”。

若能忘吾位以任“九四”，听彼二阴之“匪孚”我，而元萃于四者“永贞”弗改，则“九四”既为吾臣，二阴何一非吾民也，故得“悔亡”。设但恃其位以为“萃”，则“志未光”矣。

上六：赍咨涕洟，无咎。

《象》曰：赍咨涕洟，未安上也。

以阴居阴，而在上位，心不自安，故“赍咨涕洟”，以附悦于“九五”，得“无咎”也。

## 升卦

升䷭巽下坤上

升：元亨，用见大人，勿恤，南征吉。

气聚而上升，如木之升于地，“元亨”可知也。“巽”顺非果于有为者，故劝以“用见大人，勿恤”。万物“齐乎巽，而相见乎离”，故“南征”则“吉”，欲其向明以行志也。

《彖》曰：柔以时升，巽而顺，刚中而应，是以大亨。用见大人，勿恤，有庆也。南征吉，志行也。

“巽”木本柔，故必“以时”而“升”。木之升固必藉土，土亦以生木为功。今“九二”刚中而应“六五”，盖不惟木之志，亦是土之志也。

《象》曰：地中生木，升。君子以顺德，积小以高大。

道体本无大小，而君子之积德也，顺而致之，必由“小以高大”。譬如合抱之木始于微芒，但不可戕伐，亦不可助长耳。

初六：允升，大吉。

《象》曰：允升大吉，上合志也。

为“巽”之主，上与二阳合志，故信能“升”而“大吉”也。

九二：孚乃利用禴，无咎。

《象》曰：九二之孚，有喜也。

“升”之“九二”之求孚于“六五”，以各不得其正，非如“萃”之“六二”之孚于“九五”也。

但“萃”之“六二”，以两邻同质，而不同志，故中虽未变，而须“引吉”。今“升”之“九二”，以两邻异质，而志相合，故不惟“无咎”，而且“有喜”。

九三：升虚邑。

《象》曰：升虚邑，无所疑也。



以坚刚之木，上升于柔顺之土，何“疑”阻哉！

六四：王用亨于岐山，吉，无咎。

《象》曰：王用亨于岐山，顺事也。

“巽”之升也为木，“坤”之升也为山，而人之升也为“亨”，于天地山川鬼神，其事不同，其所以为“顺”一也。

方木之升于地，人但以为木克土耳，不知木升即是地升，以离地四微，别无木四微故，如太王之去 而邑于岐，人但以为王弃 耳，不知邑岐即是邑 ，以非舍 人而别抚岐人故。

六五：贞吉，升阶。

《象》曰：贞吉升阶，大得志也。

朝有君子，则圣王之志得，犹地有乔木，则成园苑，故地未有不以升木为志者也。“九二”刚中，而“五”应之，此明与以可升之道，犹圣王之设阶以升君子，但恐其以阴居阳，不能鉴“九二”之“孚”，故特以“贞”诫之，欲其“贞”于“九二”也。

上六：冥升，利于不息之贞。

《象》曰：冥升在上，消不富也。

“升”至于“冥”，可以息矣，而有“不息之贞”，则宜冥而益升，此所谓“天爵”也。修其“天爵”，则匹夫不为贫贱，而“不富”可“消”矣。

## 困卦

困 ䷮ 坎下兑上

困：亨，贞大人吉，无咎，有言不信。

“升”而不已必“困”，此盈虚消息之常也。困心衡虑，实所以致“亨”，然不以正道持之，不以“大人”处之，何能“吉，无咎”哉！设无躬行实德，而但有空言，决不足以取信矣。

《彖》曰：困，刚掩也。险以说，困而不失其所亨，其惟君子乎？贞大人吉，以刚中也。有言不信，尚口乃穷也。

“坎”刚在下，而为“兑”柔所“掩”，刚既被掩，水漏泽枯，“困”之象也。处险而说，素患难行乎患难，“遁世无闷”，不改其乐，非君子其孰能之？“九二”、“九五”，皆以刚而得中，此“大人”之“贞”，“吉”之道也。苟不守此“贞”，而徒“尚口”，适足以取“穷”而已矣。

《象》曰：泽无水，困。君子以致命遂志。

水在泽下，泽中无水，枯槁穷困，此已定之命也。君子致之而已，岂容作意而不顺受。刚中故处险能说，此在我之志也，君子则心遂之，岂因颠沛而或稍违。

初六：臀困于株木，入于幽谷，三岁不覿。

《象》曰：入于幽谷，幽不明也。

六爻皆处“困”者也，惟刚中大人能不失其所亨。“初六”居下，臀之象也。上应“九四”之“株木”，正当“困”时，不能相庇，而阴居险初，则如“入于幽谷”，三岁不能相见矣。

九二：困于酒食，朱紱方来，利用享祀，征凶，无咎。

《象》曰：困于酒食，中有庆也。

当“困”之时，能以刚中自养，故名“困于酒食”。“九五”阳刚中正之君，必将以“朱紱”锡我，使我同济时困，我但当默然以诚应之，如“享祀”然。若遽往则必有“凶”，而志在救时，仍“无咎”也。“中有庆”即是“贞大人吉”，此如伊尹就汤。紱，蔽膝也。

六三：困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。

《象》曰：据于蒺藜，乘刚也。入于其宫，不见其妻，不祥也。

阴柔不中不正，居于二阳之间，“四”如“石”，“二”如“蒺藜”，“上六”不与相应，故入“其宫”，而“不见其妻”，由无祲祥之德，所以自取其“凶”。

九四：来徐徐，困于金车，吝，有终。

《象》曰：来徐徐，志在下也。虽不当位，有与也。

夫处“困”而“亨”，非刚中者不能也。“九四”正在“困”时，犹不能忘情于“初六”，而“来徐徐”，既志在“初六”，岂惟不与“九二”合德，反困于“九二”之“金车”而“吝”矣。

然“九二”刚中，必能与我同济时困，不因我“不当位”而遂弃我，故可“有终”。

九五：劓刖，困于赤绂，乃徐有说，利用祭祀。

《象》曰：劓刖，志未得也。乃徐有说，以中直也。利用祭祀，受福也。

“九五”阳刚中正，居于尊位，视天下如一身者也。“上六”困于葛藟如劓我之鼻。“初六”“困于株木”，如刖我之足。我方赖“九二”同行济困，犹如“赤绂”，而彼方“困于酒食”，则是我“困于赤绂”也。

然“九二”中直，必徐应我而“有悦”，我当竭诚以感之，如“祭祀”然，庶可以“受福”矣。

上六：困于葛藟，于臲臲，曰动悔有悔，征吉。

《象》曰：困于葛藟，未当也。动悔有悔，吉行也。

外“困”之极，可以动而行矣。阴柔才弱，疑虑未当，犹牵缠而不自安，惧其动而“有悔”，而每自退悔也，故圣人直以“征吉”决之。

## 井卦

井䷯巽下坎上

井：改邑不改井，无丧无得，往来井井。汔至，亦未繙井，羸其瓶，凶。

夫“井”者，居其所而迁者也。知“井”之居所而迁，则知“困”之穷而通矣，故次“困”而明“井”。“邑”可改，“井”不可改，可改则有丧有得，既不可改，何丧何得？食水者往，未食者来，人有往来，井何往来？

下瓶将及于水曰“汔至”，得水收绳未尽曰“未繙井”。“繙井”则有功，“未繙羸其瓶”则“凶”，此皆人之得丧，非井之得丧也。知井无得丧，则知性德六而常即；知人有得丧，则知修德即而常六，故曰“井，德之地也”，又曰“井以辩义”。

《彖》曰：巽乎水而上水，井。井养而不穷也。改邑不改井，乃以刚中也。汔至亦未繙井，未有功也。羸其瓶，是以凶也。

水轮含地，故凿地者无不得水，喻如来藏性具一切阴界入等，故观念阴界入者无不得悟藏性，但贵以妙止观力深入而显发之。藏性一显，自养养他，更无穷尽也。

“困”之“贞大人吉”，曰“以刚中”，今“改邑不改井”，亦曰“乃以刚中”。“困”似专指修德，其实发明全修在性，今似专指性德，其实要人全性起修，故随明“未有功”而“羸瓶”则“凶”，其重修德甚矣。

《象》曰：木上有水，井。君子以劳民劝相。

夫担水惠人，则所及者寡，凿井任汲，则所润者多，担水者有作善，凿井者无作善也。君子之慰劳于民也，则劝其交相为养焉，故养而不穷矣。

初六：井泥不食，旧井无禽。

《象》曰：井泥不食，下也。旧井无禽，时舍也。

“井”之六爻，三阴为“井”，三阳为泉，“初”居最下，故象如“泥”，不惟人“不食”之，禽亦不顾之矣。理即佛也。

九二：井谷射鲋，瓮敝漏。

《象》曰：井谷射鲋，无与也。

在下之中，故为“井谷”，有泉可以“射鲋”，而上无应与，如瓮既“敝漏”，不能相汲也。鱼之至小者名鲋，盖指“初六”，此是名字即佛，薄有闻熏，未成法器③。

九三：井渫不食，为我心恻，可用汲。王明，并受其福。

《象》曰：井渫不食，行恻也。求王明，受福也。

以阳居阳，其泉洁矣。犹居下卦，不为人食，是可恻也。“上六”应之，故可用汲。盖王既明而用贤，则贤者之福非止独受而已。此是观行即佛，圆伏五住故“井渫”，未证理水故“不食”，宜求诸佛加被，则可自利利他也。

六四：井甃，无咎。

《象》曰：井甃无咎，修井也。

“甃”者，以砖石包砌其傍，所以御污而洁泉者也，故曰“修井”。此是相似即佛，从思慧入修慧，御二边之污，而洁中道之泉。

九五：井冽，寒泉食。

《象》曰：寒泉之食，中正也。

阳刚中正，泉之至洁而冷然者也。功及于物，故得食之，此是分证即佛，中道理水，自利利他。

上六：井收勿幕，有孚元吉。

《象》曰：元吉在上，大成也。

以阴居上，如井之收。收，即井栏，常露之而勿幕，众皆汲之，而所养无穷矣。此是究竟即佛，功德满足，尽未来际④，恒润众生。

## 革卦

革䷰ 离下兑上

革：己日乃孚，元亨利贞，悔亡。

夫邑改而井不改者，言其处也。井旧，则“无禽”而“泥”，可弗革乎？学者以变化气质为先，犹火之煅金也。方其煅也，金必苦之，既煅成器，而后信火之功也。此“革”之道，即“乾”、“坤”之道，“大亨以正”者也。未信故“有悔”已孚，则“悔亡”矣。

《象》曰：革，水火相息，二女同居，其志不相得，曰革。已日乃孚，革而信之，文明以说，大亨以正，革而当，其悔乃亡。天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时大矣哉！

革而信之，明未革则人不信也。“革而当”，乃使人信，“其悔乃亡”，明不当则悔不亡也。须如天地之革时，汤武之革命，方可取信于人耳。革何容易。

《象》曰：泽中有火，革。君子以治历明时。

时无实法，依于色心分位假立。心无形象，依色表见。色有共相及不共相，共相之在上者为日月星宿，因日月星宿周行于天，据其所历之度，以明春、夏、秋、冬之时。春则万物皆春，乃至冬则万物皆冬，故知时惟心现，无在而无所不在，犹如火性无我⑤，亦无在而无所不在。虽泽中亦自有之，彼大海中火光常起，即其验也。

初九：巩用黄牛之革。

《象》曰：巩用黄牛，不可以有为也。



“离”为能革，“兑”为所革，而“初九”居下，上无应与，此“不可以有为”者也，但用“黄牛之革”以自巩固可耳。

六二：已日乃革之，征吉，无咎。

《象》曰：已日革之，行有嘉也。

阴柔中正，为“离”之主，得革物之全能者也。“革”必“已日乃孚”，而上应“九五”，是其嘉配，故“征吉”而“无咎”。

九三：征凶，贞厉。革言三就，有孚。

《象》曰：革言三就，又何之矣。

过刚不中，而应“上六”，“上六”阴柔得正，乃君子而如文豹者也，何容更以刚燥革之？“征”则必“凶”，虽得其“贞”，亦仍危“厉”，但可自“革”以相顺从，其言至于“三就”，庶亦可以取信也。

九四：悔亡，有孚，改命吉。

《象》曰：改命之吉，信志也。

“兑”金之质，本待煅以成器，而“九四”无应于下，则无肯成我者，悔可知也。但刚而不过，又附近于“离”体之上，其志可信，故“悔亡”而“有孚”，可以改其所乘之定命，而日进于自利利他之域矣。

九五：大人虎变，未占有孚。

《象》曰：大人虎变，其文炳也。

以阳刚中正之“大人”，又得“六二”阴柔中正之应以辅助之，故如虎之神变，炳乎有文，不待占而足以取信于天下也。

上六：君子豹变，小人革面，征凶，居贞吉。

《象》曰：君子豹变，其文蔚也。小人革面，顺以从君也。

豹亦生而有文者也，但待时而变现耳。“九三”刚燥小人，既见其变，亦“革言三就”以相顺从。然仅“革面”，未始“革心”，君子正不必深求也。若欲令心革而往征之，未免得凶，惟“居贞”以默化之则“吉”。

## 鼎卦

鼎䷱巽下离上

鼎：元吉，亨。

革物者莫若“鼎”，此陶贤、铸圣、烹佛、炼祖之器也，安得不“元吉”而“亨”哉！

《彖》曰：鼎，象也。以木巽火，亨饪也。圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤。巽而耳目聪明，柔进而上行，得中而应乎刚，是以元亨。

初阴为足，二、三、四阳为腹，五阴为耳，上阳为铉，非

“鼎”象乎？以木“巽”火而亨饪，非“鼎”用乎？勿谓“鼎”之道小“圣人亨以享上帝”，亦此“鼎”耳。即“大亨以养”天下圣贤，亦此“鼎”耳，何必离事别求理哉！

且以卦德言之，内则“巽”顺，外则“离”而耳目聪明。“六五”以柔为“离”之主，进而上行，得中位而应“九二”之刚，此岂非圣贤、佛祖自陶、自铸、自烹、自炼之道，其“元亨”也宜矣。

《象》曰：木上有火，鼎。君子以正位凝命。

鼎者，国之重宝，君位之所寄也。得其道以正其位，则“命”可“凝”。德不称位，则命去而鼎随去矣。

约象明之，德如木，命如火，有木则有火，木尽则火亡。有德以正其位则命凝，德亡则命亡，故曰：惟命不于常也。

初六：鼎颠趾，利出否，得妾以其子，无咎。

《象》曰：鼎颠趾，未悖也。利出否，以从贵也。

“初”为鼎趾，应“四”故“颠”，然及其未烹物而颠之，旧积否恶从此可出矣。“颠趾”如得妾，“出否”如得子，母以子贵，因其子而知得妾之未悖，因“出否”而知“颠趾”之有功也。

九二：鼎有实，我仇有疾，不我能即，吉。

《象》曰：鼎有实，慎所之也。我仇有疾，终无尤也。

“二”当鼎腹之下分，阳刚故为“有实”。上应黄耳金铉之

“六五”，能护守之，“初”虽“颠趾”而有疾，终不害及我也。然在“二”，则宜慎所之矣。

九三：鼎耳革，其行塞，雉膏不食，方雨亏悔，终吉。

《象》曰：鼎耳革，失其义也。

“三”当鼎腹之中分，其实腴美，有“雉膏”可食矣。上无应与，如鼎方革耳而不可行者焉，赖“六五”柔中之“黄耳”，贯“上九”刚而不过之“玉铉”，方将举二以及三。如阴阳之和而得雨，则可以“亏悔”而“终吉”矣。

怀道而不思致用，故“失其义”，犹所云不仕无义，激之使及时行道也。

九四：“鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。”

《象》曰：覆公餗，信如何也。

“四”当鼎腹之上分，其实既满，而下应“初六”，则不胜其重，足云折矣，形貌能无赧汗乎？始也不自知其德薄，知小力小，妄据尊位，而谋大任重，今一旦不胜其任，此其所自信者为如何也？

六五：鼎黄耳金铉，利贞。

《象》曰：鼎黄耳，中以为实也。

“五”为鼎耳，而有中德，故其色黄；以虚受实，故为“金铉”。“铉”即指“上九”也。以铉贯耳，以耳举鼎，尽天下圣

贤而养之，岂非圣人“大亨”之正道乎？

然“六五”自本无实，特下应“九二”之刚中以之为实，即以此而养天下，所谓为天下得人者耳。

上九：鼎玉铉，大吉，无不利。

《象》曰：玉铉在上，刚柔节也。

“上”为鼎铉，自“六五”观之，则如金之刚，自其刚而不过之德言之，则如玉之润矣。金遇猛火则熔，玉非火所能坏，以此举鼎，故“大吉，无不利”也。

## 震卦

震䷲震下震上

震：亨，震来虩虩，笑言哑哑，震惊百里，不丧匕鬯。

主重器者莫若长子，长子未有不奋动以出者也，故“震”则必“亨”。然其亨也，必有道以致之。方其初动而来，“虩虩”乎如蝇虎之周环顾虑，仍不失其和而“笑言哑哑”。

夫惟存于己者既严且和，以此守重器而为祭主，纵遇“震惊百里”之大变，能不丧其“匕鬯”矣。

佛法释者：一念初动，即以四性四运而推简之，名为“虩虩”；知其无性无生，名为“笑言哑哑”；烦恼业境种种魔事横发，名为“震惊百里”③；不失定慧方便，名为“不丧匕鬯”也。

《彖》曰：震，亨，震来虩虩，恐致福也。笑言哑哑，

后有则也。震惊百里，惊远而惧迩也。出可以守宗庙社稷，以为祭主也。

恐惧乃能致福，福不可以幸邀，所谓生于忧患也。“哑哑”亦非放逸，仍不失其法则也。惟其养之有素如此，故虽当惊远惧迩之变，人皆退避，而偏能出此凝定之神以当之，可以守宗庙社稷而为祭主也。为祭主，即是“不丧匕觥”注脚。

《象》曰：洊雷震，君子以恐惧修省。

君子不忧不惧，岂俟“洊雷震”而后“恐惧修省”哉！“恐惧修省”，正指平日不睹不闻“慎独”功夫。平日功夫能使善长恶消，犹如“洊雷”能使阳舒阴散也。惟其“恐惧修省”惯于平日，故虽遇“洊雷”，亦复不忧不惧矣。

问曰：孔子迅雷风烈必变，复云何通？答曰：此是与天地合德，变则同变，亦非忧惧。

初九：震来虩虩，后笑言哑哑，吉。

《象》曰：震来虩虩，恐致福也。笑言哑哑，后有则也。

六爻皆明“恐惧修省”之道，而德有优劣，位有当否，故“吉”、“凶”分焉。“初九”刚正，为“震”之主，主器莫若长子，“吉”可知矣。

六二：震来厉，亿丧贝，跻于九陵，勿逐，七日得。

《象》曰：震来厉，乘刚也。

“六二”乘“初九”之刚，盖严惮切磋之畏友也，藉此深自“惕厉”，以振刷我阴柔懦弱之习，举吾平日所谓中正纯善多种宝贝尽丧不顾，直“跻于”“乾”健高明之“九陵”，勿更留意求逐，然至于“七日”，复其故位，则中正纯善之德仍在矣。

六三：震苏苏，震行无眚。

《象》曰：震苏苏，位不当也。

“三”远于“初”，“初”之所以惊发我者“苏苏”而不切矣。“三”当自以“震行”，勿因远于畏友，而缓其“恐惧修省”之功，则“无眚”也。

九四：震遂泥。

《象》曰：震遂泥，未光也。

“九四”亦震主也，以阳居阴，复陷四阴之间，虽似涛至，遂失其威而入泥，岂能如“兢兢”“哑哑”之有光哉！

六五：震往来厉，亿无丧有事。

《象》曰：震往来厉，危行也。其事在中，大无丧也。

震“六二”者惟“初九”，故但云“来厉”。震“六五”者，则“初九”与“九四”也。“初震”既往，“四震”复来，“五”得藉此自惕“厉”，令所行日进于高明，故曰“危行”，犹所云“邦有道，危言危行也”。

以“六”居“五”，不过于柔，又得中道，故其德甚多，而

毫无所丧，但有“恐惧修省”之事耳。

上六：震索索，视矍矍，征凶。震不于其躬，于其邻，无咎。婚媾有言。

《象》曰：震索索，中未得也。虽凶无咎，畏邻戒也。

“初九”之刚，固不足以我，“九四”震亦“遂泥”，声已“索索”无余威矣。而阴柔弱极，方且“视矍矍”而惶惑无措，以此征往，则中心无主，神已先乱，“凶”可知也。

然“震”既不及其身，止及其邻，即因“震邻”而“恐惧修省”，亦可“无咎”。但祸未至而先防，乃明哲保身之道，倘与婚媾商之，必反以为迂而有言矣，君子可弗自勉乎？

## 艮卦

艮䷳艮下艮上

艮其背，不获其身，行其庭，不见其人，无咎。

夫动与止，虽是相对待法，亦是相连属法，又是无实性法，究竟是无二体法也⑦。

不动曰止，不止曰动，此约相对待言也。因动有止，因止有动，此约相连属言也。

止其动则为静，止其静则为动，动其止则为动，动其动则为止，此约无实性言也。止即是动，故即寂恒感；动即是止，故即感恒寂，此约无二体言也。知动止无二体者，始可与言止矣。

夫人之一身，五官备于面，而五脏司之；五脏居于腹，而



一背系之。然玄黄朱紫陈于前，则纷然情起，若陈于背，则浑然罔知，故世人皆以背为止也。

然背之止也，纵令五官况骛于情欲，而仍自寂然。逮情之动也，纵复一背原无所分别，而毕竟随往。故以面从背，则背止而面亦随止；以背从面，则面行而背亦随行。

究竟面之与背，元非二体，不可两判。今此卦上下皆“艮”，止而又止，是“艮其背”者也。“艮背”何以能“无咎”哉！是必“不获其身，行其庭，不见其人”，斯“无咎”耳。

身本非实，特以情欲锢之，妄见有身。今向静时观察，其中坚者属地，润者属水，煖者属火，动者属风，眼、耳、鼻、舌异其用，四肢、头、足异其名，三百六十骨节，八万四千毫窍，毕竟以何为身？

身既了不可得，即使历涉万变，又岂有人相可得哉！故“行其庭”而亦“不见其人”，此则止不碍行，即行恒止，故“无咎”也。

《彖》曰：艮，止也。时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明。艮其止，止其所也。上下敌应，不相与也。是以不获其身，行其庭不见其人，无咎也。

止其行而为静，止其止而为动，动静以时，无非妙止，故“其道光明”也。止非面墙之止，所非处所之所，特以法、法本⑧不相知，法、法本不相到，犹此卦之“上下敌应”而“不相与”。是以觅身了不可得，虽“行其庭”，而亦了无人相可见，合于“光明”之道而无过也。

《象》曰：兼山艮。君子以思不出其位。

两山并峙，各安其位者也。是故草木生之，禽兽居之，宝藏兴焉，位位无非法界故也。

君子于此非不思也，知离此现前之位，别无一法可得，故“思不出其位”。不出位而恒思，则非枯槁寂灭。思而不出其位，则非驰逐纷纭。

“恒思”则能尽其位之用，故一切旋乾转坤事业，无不从此法界流。“不出”则能称其位之量，故一切位天育物功能，无不还归此法界。

初六：艮其趾，无咎，利永贞。

《象》曰：艮其趾，未失正也。

居“艮”之下，其位为“趾”。止之于“初”，不令汨于所欲往，斯固“未失正”而“无咎”矣。然必利于“永贞”，时止则止，时行则行，乃获敦“艮”之“吉”耳。

六二：艮其腓，不拯其随，其心不快。

《象》曰：不拯其随，未退听也。

“趾”也，“腓”也，“股”也，皆随心而为行止者也。然“趾”无力，不能自专，又正行时趾元自止。今“六二”其位为“腓”，而以阴居阴，当“艮”之时，力能专止而不随心动，故曰“不拯其随”。此非动静不失其时之道，盖由未肯谦退，而听命于天君，故令“其心不快”。

九三：艮其限，列其夤，厉薰心。

《象》曰：艮其限，危薰心也。

“三”位在限，而以刚居刚，为“艮”之主，则腰髀硬直，不可屈申者也。

夫上下本自相联，犹如夤然，今分列而不相系属，其危厉不亦“薰心”矣乎？

六四：艮其身，无咎。

《象》曰：艮其身，止诸躬也。

“四”位在于胸腹，《彖》云“艮其背”，而此直云“艮其身”，身止则背不待言矣。夫千愆万缪皆由身起，今阴柔得正，能“止诸躬”，何“咎”之有？

杨龟山曰：《爻》言“身”，《象》言“躬”者，伸为“身”，屈为“躬”，屈伸在我不在物，兼《爻》与《象》，是屈伸兼用矣。

六五：艮其辅，言有序，悔亡。

《象》曰：艮其辅，以中正也。

“五”位在心，心之声由辅以宣，而以阴居阳，又复得中。能于言未出口前豫定其衡，故言无妄发，发必有序，而口过终可免矣。

上九：敦艮，吉。

《象》曰：敦艮之吉，以厚终也。

为“艮”之主，居卦之终，可谓止于至善，无所不用其极者矣。性德本厚，而修德能称性复之，故曰：“以厚终也”。

“震”为长男，故举“乾”之全体大用而于其初。“艮”为少男，故举“乾”之全体大用而教于其上。一始一终，知及仁守之功备，非动非静之体复矣。

## 渐卦

渐䷴ 艮下巽上

渐：女归吉，利贞。

夫敦“艮”既非面墙，则止而不失其行之时矣。行之以“巽”，故名曰“渐”。君子将致身以有为，必如女之归夫，始终以礼而非苟合，乃得“吉”耳。苟不“利贞”，则躁进固足取辱，虽“渐进”亦岂能正人哉！

佛法释者：理则顿悟、乘悟并销，如“震”而“艮敦”，事非顿除，因次第尽，如“女归”而“渐进”。又次第禅门，名之为“女”；即事禅而达实相，名之为“归”，以圆解遍修事禅，名之为“贞”。

《彖》曰：渐之进也，女归吉也。进得位，往有功也。进以正，可以正邦也。其位刚得中也。止而巽，动不穷也。

进有顿渐，今明以“渐”而“进”，故如“女归”则“吉”也。“得位”则“往有功”，倘进不得位，则不可往明矣。以“正”则可“正邦”，倘进不以正，则不能正邦明矣。

然此卦何以为“进得位”，则由“九五”刚得中耳。何以为“往有功”，则由“止而巽”，故“动不穷”耳。止者，动之源，

设无止体，则一动即穷，如沟洫因雨暂盈，可立待其涸也。

《象》曰：山上有木，渐。君子以居贤德善俗。

木在山上，以“渐”而长。观者不觉，君子居德亦复如是。山有乔木，则山益高，俗有居贤德之君子，则俗益善。

初六：鸿渐于干，小子厉，有言，无咎。

《象》曰：小子之厉，义无咎也。

洪觉山曰：“渐”何以象“鸿”也？鸿，水鸟，木落南翔，冰泮北徂，出则有时，居则有序。

苏眉山曰：鸿，阳鸟而水居，在水则以得陆为安，在陆则以得水为乐者也。

“初六”阴爻，如鸿在水，上无应与，故为“渐”于水涯，于人则为“小子”，正宜乾乾惕厉，且宜有言以求人之切磋琢磨，如“鸿”在“干”，而哀鸣觅伴，乃“无咎”也。无应本宜有咎，以当“渐”初，而能自厉，则其义可“无咎”矣。

六二：鸿渐于磐，饮食衎衎，吉。

《象》曰：饮食衎衎，不素饱也。

“二”亦在水，而应“九五”，则如“渐于磐石”，饮啄皆和乐矣。养道以待时，岂无事而食哉？

九三：鸿渐于陆，夫征不复，妇孕不育，凶。利御寇。

《象》曰：夫征不复，离群丑也。妇孕不育，失其道也。利用御寇，顺相保也。

“九三”阳爻，如鸿在陆，上无应与，则无水矣。鸿不乱配，而“六四”亦无应与，与“三”相邻。设“三”征而从“四”，则为离鸿“群”而可“丑”。设“四”俯而就“三”，则为“失其道”，而虽“孕”亦不敢“育”，凶可知已。

夫非配而私相为配，以理言之则“寇”也。“三”若守正而“御”之，则在我既无“离群”之“丑”，在“四”亦无“失道”之“凶”，乃可“顺相保”耳。

六四：鸿渐于木，或得其桷，无咎。

《象》曰：或得其桷，顺以巽也。

“四”亦在水，而乘“九三”之刚，不足安身，如“渐于木”，非鸿之所能栖，以鸿之趾连，不能握木故也。或得其横而且大有如桷者，庶几可以“无咎”，意指上附“九五”言之。盖以阴居阴则顺，为“巽”之主则巽，故可冀其“无咎”耳。

九五：鸿渐于陵，妇三岁不孕，终莫之胜，吉。

《象》曰：终莫之胜，吉；得所愿也。

“五”本在陆，而居尊位，则如高陵矣。下应“六二”之妇，方“饮食衎衎”以自养，非“九三”之所能污，故“三岁不孕，终莫之胜”而“吉”也。圣王得名世之臣，满其萝卜求贤本愿，不亦快乎？

上九：鸿渐于陆，其羽可用为仪，吉。

《象》曰：其羽可用为仪，吉；不可乱也。

“上”亦在陆者也，但“九三”为木落南翔之陆，入于人中，故“凶”。“上九”为冰泮北归之陆，超于天外，故“吉”。所谓“鸿飞冥冥，弋者何慕”？但可远望其羽，用为高人达士之仪则耳。

又凡鸿飞之时，成配者以次在后，孤而无侣者独在于前。今“上九”超然物外，下无应与，如世间义夫，志不可乱，故“吉”也。以羽为仪，则其为用也大矣，故曰：圣人百世之师。

## 归妹卦

归妹 ䷵ 兑下震上

归妹：征凶，无攸利。

夫“渐”而“进”者，未有不归其所者也。以少女而归长男，过以相与，亦既得其所归，然一归则当终身守之，若更他往则“凶”。又设以少女用事擅权，则无所利。

佛法释者：修次第禅，盖摄世间事定而归佛法正慧者也。倘直用此事定而设化仪，则必堕于爱见之网而凶。若耽着此定，则纡偏权曲径而无所利也。

《象》曰：归妹，天地之大义也。天地不交，而万物不兴。归妹，人之终始也。说以动，所归妹也。征凶，位不当也。无攸利，柔乘刚也。

如人有正配而不育，则必取少女以育子，此亦“天地之大义”。以例国君用名世为宰辅，不妨用小才小德为百官；观心用妙定合妙慧，不妨用次第诸禅助神通。

设使“天地不交”，则“万物不兴”，故“归妹”者，乃人道之以终而成始者也。夫如是，则“归妹”何过，独恨其以“说而动”，则名为继嗣，实在情欲，如国君名为群寡，实在便嬖；观心名为助道，实在味禅，故所“归”者名为“妹”也。

女舍夫而他适，臣舍君而他往，定舍慧而独行，则必得“凶”，以卦中阴爻之位皆不当故。

女恃爱而司晨，臣恃宠而窃柄，定久习而耽着，则“无攸利”，以卦中“六三”柔、乘“九二”、“初九”之刚，“六五”、“上六”之柔，乘“九四”之刚故。

《象》曰：泽上有雷，归妹。君子以永终知敝。

方雷之动，必感于泽，而雷则易息，泽恒如故，此岂可为夫妇恒久之道，亦岂君臣相遇之道，亦岂定慧均平之道乎？君子之于事也，未暇问其所始，先虑永其所终，苟以“永终”为虑，则知“归妹”之“敝”矣。

昔有贤达，年高无子，誓不取妾，其妻以为防己之妒也，宛转劝曰：君勿忌我，以致无后。贤达曰：吾岂不知卿有贤德哉！吾年老矣，设取幼妾，未必得子。吾没之后，彼当如何？是以誓弗为耳。

其妻犹未深信，乃密访一少艾厚价买之，置酒于房，诱其夫与之同饮，抽身出房，反锁其门，贤达毅然从窗越出，喻进退失措也，幸速还彼父母，勿追究其价。于是妻及亲友无不叹服。未几，妻忽受胎，连育三子，后皆显达。噫！此所谓“永终知敝”，以德动天者乎？



圣人于《彖》传中随顺恒情，则以“天地大义”许之于《大象》中劝修阴德，则以“永终知敝”醒之，知此义者，亦可治国，亦可观心矣。

初九：归妹以娣，跛能履，征吉。

《象》曰：归妹以娣，以恒也。跛能履吉，相承也。

此卦以下“兑”为“妹”，以“震”为所“归”者也。“兑”三爻中，“六三”为“妹”，而“初九”、“九二”从嫁者为“娣”。“震”三爻中，“九四”为所归主，而“六五”如帝乙之主婚，“上六”如宗庙之受祭。

今“初九”以刚正之德，上从“六三”之妹，归于“九四”，而为其“娣”。“六三”如“跛”，待“初”“能履”，故得“征吉”。“娣”之为德，贵在能“恒”，相承于“三”，则“三”吉而“初”亦吉矣。

九二：眇能视，利幽人之贞。

《象》曰：利幽人之贞，未变常也。

以刚中之德，亦从“六三”而为“娣”。“六三”如“眇”，待“二”“能视”。夫不自有其明，而使人获其视，非“幽人之贞”，其孰能之？然亦止是娣德之常耳。

六三：归妹以须，反归以娣。

《象》曰：归妹以须，未当也。

为“兑”之主，恐其说之易动也，故诫之曰：须待“六

五”之命，勿令人轻我，而反重我之“娣”以“归”也。由“位未当”，故减之。

九四：归妹愆期，迟归有时。

《象》曰：愆期之志，有待而行也。

“三”既须“五”命而后归我，则我之“归妹”不“愆期”乎？然虽“迟归”，会须“有时”，如大舜不得父命，则待帝尧之命而行也。

六五：帝乙归妹，其君之袂，不如其娣之袂良。月几望吉。

《象》曰：帝乙归妹，不如其娣之袂良也。其位在中，以贵行也。

“五”为“帝乙”，“六三”为“妹”，亦称女君，“初九”、“九二”为“娣”。以“袂”而论，则“三”不如“初”之与“二”。以女而论，则如“月几望”而圆满矣。

夫以帝女之贵，而能行嫁于下，不骄不亢，岂非“吉”之道乎？

上六：女承筐无实，士刲羊无血，无攸利。

《象》曰：上六无实，承虚筐也。

“震”为“兑”所承之筐，“兑”为“震”所刲之羊。“三”承于“六”，“筐”则“无实”。“六”刲于“三”，“羊”则“无血”，故“无攸利”。

盖生不积德，死后无灵，不能使子孙繁衍。至于不获已而“归妹”，此非女士之过，皆“上六”“无实”之过也。君子“永终知敝”，早见及于此矣。

### 【注释】

①“惑”：迷于所对之境而颠倒事理的迷妄之心。“无间道”：方断惑而不为惑间断的无漏智。“解脱道”：四道中的第三道，即佛道，为真正证悟真理之位。“性恶”：谓本来具有的真如理性之恶。佛教认为，人性具有恶又具有善。修恶者为性恶法门，修善者为性善法门。“不了”：不明白，不了解。

②“毗尼”：“律藏”梵文的音译。“密咒”：指秘密的神咒。

③“法器”：谓能行佛道者。“五住”：即“五住地”。谓根本之烦恼能生出许多枝末之烦恼，叫做“住地”。“住地”之烦恼有五种，所以叫“五住地”。即见一处住地、欲爱住地、色爱住地、有爱住地、无明住地。“圆伏”：谓达到惑体（无始、无明）融通、没有见思、尘沙、无明的差别，而同时隐伏的意思。

④“未来际”：谓未来世之边际。未来无边际而假设视为有，叫做“尽未来际”。

⑤“无我”：谓无实有、无恒常之意。“我”是印度各派哲学中的重要范畴。若法是真、是实、是常、是主、是依，是名为“我”。故“我”有“自在”、“自主”之义。“火性无我”，谓火无独立自在的本体。

⑥“四性”：指自性、愿性、顺性、转性。自性：即菩萨自性：指本来具有的贤良、孝顺父母、信敬沙门和婆罗门等十种善行。愿性：菩萨所发的成道佛的心愿。顺性：菩萨顺之波罗密（到达彼岸之六法）而修行。转性：因修行之功转而证成圣果。“四运”：又名“四运心”，谓凡人所生之念有四位，即：“未念”，谓虽未起某念，但必有所某念之位。“欲念”，将起某

念之位。“正念”，起某念之位。“念已”，某念既成之位。此四念名为四运，是因为这四念一念接续一念而运行的的缘故。“无性”：谓一切诸法无真实的本体。“无生”：指无生灭。“业境”：指修行人无数劫世以来所作的善恶业。

⑦“实性”：“真如”的别称。“二体”：指法体和性体。法体：指有为和无为诸法的体性。性体：相对于“相”而言，性为不可改易之自体，所以叫“性体”。

⑧“法”：指一切事物，有形的叫色法，无形的叫心法。“法本”：即法性。法性为万法之本，故又名“法本”。

## 周易禅解卷七

### 下 经

#### 丰卦

丰䷶离下震上

丰：亨，王假之，勿忧，宜日中。

家有妻妾则“丰”，国有多士则“丰”，观心有事禅助道则“丰”，“丰”则必“亨”。然非王不足以致“丰”，“丰”则可忧，而勿徒忧，但宜如日之明照万汇可也。

《彖》曰：丰，大也。明以动，故丰。王假之，尚大也。勿忧，宜日中，宜照天下也。日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎？况于鬼神乎？

明而不动，动不以明，皆非王者之道，皆不可以致“丰”，故惟王乃能“尚大”耳。

所谓“勿忧，宜日中”者，亦非止之令其不“昃”，正宜用其明以照天下，则不为“丰”所蔽也。至于“昃”、“食”、“盈”、“虚”，虽天地不能违时，徒忧何益。

《象》曰：雷电皆至，丰。君子以折狱致刑。

“折狱”如“电”之照，“致刑”如“雷”之威。天之雷电，偶一至焉。常至则物必坏。君子之用刑狱，不得已尔，轻用则民必伤。天之雷电必在盛夏，君子之用刑狱，必于丰乐康阜之时。

初九：遇其配主，虽旬无咎，往有尚。

《象》曰：虽旬无咎，过旬灾也。

他卦六爻，每以阴阳相应为得，所谓“沈潜刚克，高明柔克”也。惟“丰”六爻，则阳与阳相得，阴与阴相得，所谓强弗友刚克，夔友柔克也。

“初九”刚正，遇“九四”为其“配主”，互相砥砺，故“虽旬无咎”，而“往有尚”。若不速往，至于“过旬”，不免“日中则昃”而有“灾”矣。

六二：丰其蔀，日中见斗，往得疑疾。有孚发若，吉。

《象》曰：有孚发若，信以发志也。

“六二”为“离”之主，至明者也。上与“六五”柔中合德可以互相资益，而“六五”为“九四”所隔，如“丰其蔀”而“日中见斗”者焉。

夫“六五”夔友，可以诚感，而不可以急应，故“往”则反“得疑疾”，惟“有孚发若”，则“吉”。盖信以除疑，发以撤蔀也。

蔀本无实，因疑故有，志发则疑除，疑除，则蔀撤而见“九二”之日矣。“五”本贤君，故其“志”可“发”。

九三：丰其沛，日中见沫，折其右肱，无咎。

《象》曰：丰其沛，不可大事也。折其右肱，终不可用也。

以刚正而居“离”体，可以照天下者也。应于“上六”，阴阳交而霏然大雨，故于日中但见水沫纷飞，失“王假”“尚大”之事，终不可以有为矣。

明莫若左，动莫若右，“上六”居“震”之极，妄动自伤，故在“九三”如“折右肱”，此“上”之咎，非“三”咎也。

九四：丰其蔀，日中见斗，遇其夷主，吉。

《象》曰：丰其蔀，位不当也。日中见斗，幽不明也。遇其夷主，吉行也。

以阳刚为“震”之主，兴云蔽日，故为“丰蔀”“见斗”。幸遇“初九”刚正，如日方升而“往有尚”，力能等我而为“夷主”，相与摧散阴霾，行照天下，不失“丰亨”之义，故“吉”也。

“六二”之“丰蔀”“见斗”，乃指“六五”被“九四”所蔽。今“九四”则自“丰其蔀”，致使“日中见斗”，故以“位不当”、“幽不明”责之。

六五：来章，有庆誉，吉。

《象》曰：六五之吉，有庆也。

柔中居尊，而“六二”以信发之，虽全赖彼“离明之德”。亦实由我能“来”之也。君臣合德，天下胥蒙其“庆”矣。

上六：丰其屋。蔀其家。窥其户，阒其无人。三岁不覿，凶。

《象》曰：丰其屋，天际翔也。窥其户，阒其无人，自藏也。

以阴居阴，处“震”之极，“丰”之上，拒绝“离”明，惟恐容光之或照及我也。故“丰其屋”则，则堂高数仞，飞檐斜桷，若欲翔于天际者；“蔀其家”，则多设覆蔽，深自藏隐，纵“窥户”而“阒若无人”者。此乃从暗至暗，虽至“三岁”犹不“相覿”，“凶”何如哉？“三岁”言其甚久，亦以隔于“九三”，其三爻故。

## 旅卦

旅䷷ 艮下离上

旅：小亨，旅贞吉。

日中则昃，月盈则食，故次“丰”之后明“旅”也。“丰”以“尚大”，“旅”以“小亨”。“贞”岂有大、小哉！在大则大，在小则小，要不失其“贞”而已。不失其“贞”，则无往而不“吉”矣。

《彖》曰：旅，小亨。柔得中乎外，而顺乎刚，止而丽乎明，是以小亨，旅贞吉也。旅之时义大矣哉！

在外故名为“旅”，处旅莫尚于“柔”，用柔莫贵于“得



中”，得中则能“顺刚，而天下无难处之境矣。”止”故能随离而安，“丽明”故能见机而作，此“旅”之贞，即“乾”之贞，即“坤”之贞，即“大易”之贞也。

从来大圣、大贤，自天子至于庶人，无不全以“乾”、“坤”、“大易”之“贞”而处“旅”，无不即于“旅”时而具见“乾”、“坤”、“大易”之“贞”者，诂可以造次而忽其“时义”之“大”哉！

佛法释者：下三土无非旅泊于三土中作大佛事，故“时义大”。若以寂光法身视之，仍名“小亭”。

《象》曰：山上有火，旅。君子以明慎用刑，而不留狱。

山如亭舍，火如过客，君子之省方巡狩也，法“离”之明，法“艮”之慎，故刑可用，而狱不可留。盖设使“留狱”不决，则不惟失“离”之明，亦且失“艮”之慎矣。

观心释者：念起即觉，觉即推破，不堕掉悔也。

初六：旅琐琐，斯其所取灾。

《象》曰：旅琐琐，志穷灾也。

阴柔在下，不中不正，“旅”而“琐琐”者也。“琐琐”犹云“屑屑”。由无高明远大之志，所以自取其灾。

六二：旅即次，怀其资，得童仆贞。

《象》曰：得童仆贞，终无尤也。

当“旅”之时，各以在上相近之爻为“次，为“处”，为“巢”，而阴宜依阳，阳宜附阴。今“六二”阴柔中正，顺乎“九三”之刚，故为“即次”。以阴居阴，而在“艮”体，为“怀其资”。下有“琐琐”之“初六”，而无二心于我，为“得童仆贞”。

夫“即次”、“怀资”犹属外缘，“得童仆贞”则由内德。有德如是，可谓“旅贞吉”矣，“终无尤”。

九三：旅焚其次，丧其童仆，贞厉。

《象》曰：旅焚其次，亦以伤矣。以旅与下，其义丧也。

“三”以“四”为“其次”，而以阳遇阳，又属“离”体，故“焚其次”而亦可伤矣。又“复”过刚不中，处此“旅”时，犹不知所以善与其下，致使“童仆”离心远去，此岂人之罪也哉！

九四：旅于处，得其资斧，我心不快。

《象》曰：旅于处，未得位也。得其资斧，心未快也。

君子行役，志元不在“资斧”，“九四”近附“六五”，聊可处矣。以阳居阴，阴为“资斧”，犹云“资粮”，可以致用，故名“资斧”。然五方在旅，不能即大用我以行其志，故虽获“于处”，而犹“未得位也”。既“未得位”，故虽“得其资斧”，而于行道之“心”，仍“未快”也。

六五：射雉一矢亡，终以誉命。

《象》曰：终以誉命，上逮也。

此正所谓“柔得中乎外，而顺乎刚”者也。虚心以招天下之贤，以济吾“旅”，如“射雉”者，虽或“亡”其“一矢”，终必得“雉”，故人“誉”之，天命之矣。盖以人合天，天必祐之，名为“上逮”。

上九：鸟焚其巢，旅人先笑后号咷。丧牛于易，凶。

《象》曰：以旅在上，其义焚也。丧牛于易，终莫之闻也。

处“旅”莫尚于柔，今以刚不中正，而在“离”极，更无覆护之者，如“鸟焚其巢”矣。先则以处高为乐，故“笑”；后则以焚巢无归，故“号咷”。

“离”本有牝牛之德，乃以任刚傲慢，不觉“丧”之，“凶”何如哉！然巢之焚，由其以“旅”在上，乃是高亢加人，故义能招之，岂可归咎于命数？牛之丧，由其不知内省，骄矜自是，故祸生于所忽，而终莫之闻，岂可怨尤于他人。

## 巽卦

巽䷸巽下巽上

巽：小亨，利有攸往，利见大人。

善处“旅”者，无人而不自得，不“巽”则无以自容矣。“巽”以一阴入于二阳之下，阴有能，而顺乎阳以致用，故“小亨”而“利有攸往，利见大人”也。

观心释者：增上定学，宜顺于实慧以见理。

《彖》曰：重巽以申命，刚巽乎中正而志行。柔皆顺乎刚，是以小亨，利有攸往，利见大人。

君子之在“旅”也，得乎丘民而为天子，民有能而顺乎君，君则殷勤郑重，申吾命以抚绥之。盖由“刚巽乎中正”之德，故其“志”得“行”，故“柔皆顺”之也。

刚不中正，则不足以服柔，柔不顺刚，则亦不得“小亨”矣。“利有攸往，利见大人”，正所以成其“小亨”。不往不见，何以得“亨”也哉！

《象》曰：随风巽，君子以申命行事。

风必相随继至，乃可以鼓万物。君子必“申”明其“命”，笃“行”其“事”，乃可以感万民，故曰：君子之德风。

初六：进退，利武人之贞。

《象》曰：进退，志疑也。利武人之贞，志治也。

“初六”，“巽”之主也。“巽”主于人，而阴柔每患多疑，故或“进”而且“退”。夫天下事本无可疑，特其“志”自“疑”耳。决之以“武人之贞”，则“志治”而天下事不难治矣。此所云“武人之贞”，即《彖》所云“有攸往”，而“见大人”者也。

九二：巽在床下，用史巫纷若，吉，无咎。

《象》曰：纷若之吉，得中也。

“九五”阳刚中正，为“巽”之主，如坐“床上”，则“九

二”“巽”德之臣，固宜在“床下”矣。然以刚中得“初六”之顺，未免有僭窃之嫌，故必用“史”以纪吾所行，用“巫”以达吾诚悃，“纷若”不敢稍疏，乃“得中”而“吉，无咎”也。

九三：频巽，吝。

《象》曰：频巽之吝，志穷也。

以刚居刚，非能“巽”者，勉强学“巽”，时或失之，盖“志穷”则不止于“志疑”。疑可治，而“穷”则“吝”矣。

六四：悔亡，田获三品。

《象》曰：田获三品，有功也。

阴柔得正，为“巽”之主，顺乎“九五”阳刚中正之君，此休休有容之大臣，天下贤才皆乐为用者也，故如“田获三品”而“有功”。“三品”者，除“九五”君位，余三阳皆受其罗网矣。

九五：贞吉，悔亡，无不利，无初有终。先庚三日，后庚三日，吉。

《象》曰：九五之吉，位正中也。

虽有其德，苟无其位，则不敢变更；虽有其位，苟无其德，则不能变更。“九五”盖德位相称者也，故得其“巽”之“贞”，而亦“吉”，亦“悔亡”，亦“无不利”。然事既变更，则是“无初”，变更得正，所以“有终”，又必丁宁于未更“三日”之先，且豫揆度于既更“三日”之后，则“吉”也。盘庚以之。

上九：巽在床下，丧其资斧，贞凶。

《象》曰：巽在床下，上穷也。丧其资斧，正乎凶也。

以阳刚居卦上，举凡“九五”、“九二”之能“巽”者，皆在我“床下”矣。而我方“上穷”而不知，故“初六”、“六四”之“资斧”，皆为“二”、“五”所用，而不为我用，其“凶”也，是其“正”也，何所逃乎？

佛法释六爻者：“初”是世间事禅，有“进”有“退”。“二”是空慧，宜“史巫”以通实相。“三”是“乾”慧，不能固守。“四”是出世间禅，多诸功德。“五”是中道正慧，接别入圆，故“无初有终”。“上”是邪慧，灭绝功德。

## 兑卦

兑䷹兑下兑上

兑：亨，利贞。

人则自得，自得则“说”，自得则人亦得之，人得之则人亦“说”之矣，“说”安得不“亨”哉！然“说”之不以正，君子不“说”，故“利贞”焉。《书》云：无拂民以从己之欲，罔违道以千百姓之誉。

《彖》曰：兑，说也。刚中而柔外，说以利贞，是以顺乎天而应乎人。说以先民，民忘其劳；说以犯难，民忘其死；说之大，民劝矣哉。

“刚中”则无情欲偏倚之私，“柔外”则无暴戾粗浮之气，此

“说”之至正，天地同此一德者也。以此德而“先民”，民自忘劳；以此德而“犯难”，民自忘死，即此是“说之大”，民自劝而胥化于善，非以我劝民也。

《象》曰：丽泽，兑，君子以朋友讲习。

“泽”相“丽”则不枯竭，学有朋友则不孤陋。以交会友，“讲”也；以友辅仁，“习”也。讲而不习则罔，习而不讲则殆，讲则有言不背于无言，习则无言证契于有言。又讲则即无言为有言，习则即有言成无言矣。

初九：和兑，吉。

《象》曰：和兑之吉，行未疑也。

刚正无应，和而不同，得“兑”之“贞”者也。无私，故未有疑。

九二：孚兑，吉，悔亡。

《象》曰：孚兑之吉，信志也。

“刚中”则诚内形外，自“信”其“志”，亦足以取信于天下矣。

六三：来兑，凶。

《象》曰：来兑之凶，位不当也。

“六三”为“兑”之主，何以凶哉！“乾”得“坤”之上爻

而为“兑”，以阳为体，以阴为用者也。若内无其体，徒欲外袭其用以来取悦于人，则乱义必矣，君子所以恶夫佞者。

九四：商兑未宁，介疾有喜。

《象》曰：九四之喜，有庆也。

“兑”不可以不“利贞”也。“三”之来“兑”，何足恋惜，乃不忍绝而“商”之，心必“未宁”。惟“介”然自断，速“疾”勿迟，则“有喜”矣。大臣不为谄媚所惑，天下且受其“庆”，不止一身“有喜”而已。

九五：孚于剥，有厉。

《象》曰：孚于剥，位正当也。

阳刚中正，诚内形外之至者也，故不惟可“孚”于君子，亦可“孚”于剥正之小人，使彼改恶从善，反邪归正，而“有厉”焉。盖既有其德，又有其位，故化道如此之盛耳。

上六：引兑。

《象》曰：上六引兑，未光也。

“上六”亦为“兑”主，然既无其体，惟思以“悦”“引”人，则心事亦暧昧矣。“三”欲来“四”，“上”欲引“五”，其情态同，而“三”不当位，故“凶”；“上”犹得正，故不言“凶”。

## 涣卦

涣 ䷺ 坎下巽上



涣：亨。王假有庙，利涉大川，利贞。

悦而后散之，谓公其悦于天下，而不独乐其乐，故“亨”也。既能与民同乐，则上可以悦祖考，故“王假有庙”；远可以悦四夷，故“利涉大川”；而悦不可以不正也，故诫之以“利贞”。

《彖》曰：涣，亨。刚来而不穷，柔得位乎外而上同。王假有庙，王乃在中也。利涉大川，乘木有功也。

“九二”“刚来而不穷”，“六四”“柔得位乎外”，而上顺于“九五”，此能扩充“兑”卦“刚中”、“柔外”之德，而“涣”其悦于天下者也，安得不“亨”？又“九五”居上卦之中，此“王假有庙”以悦祖考之象，乘“巽木”而涉“坎水”，此远悦四夷决定有功之象，而“贞”在其中矣。

《象》曰：风行水上，涣。先王以享于帝，立庙。

“风行水上”，不劳力而波涛普遍，先王“享帝”以事天，“立庙”以事先，尽其一念诚孝，即足以感通天下，恩波亦无不遍矣。故曰：明乎郊社之礼，禘尝之义，治国其如视诸掌乎？

初六：用拯马壮，吉。

《象》曰：初六之吉，顺也。

“初”居“坎”下，受“四”之风而“用拯”，“拯”则出水而登陆矣。“坎”于马为美脊，今“初六”顺于“九二”，故为“马壮”而“吉”。

九二：涣奔其机，悔亡。

《象》曰：涣奔其机，得愿也。

此正《彖传》所谓“刚来而不穷”者也。当“涣”时而来“奔”据于“机”，卓然安处中流，得其自悦悦他之愿，故“悔亡”。

六三：涣其躬，无悔。

《象》曰：涣其躬，志在外也。

阴居“坎”体之上，“六四”上同“上九”之风而“涣”之，举体散作波涛以润于物，“志在外”而不在“躬”，故“无悔”也。

六四：涣其群，元吉。涣有丘，匪夷所思。

《象》曰：涣其群，元吉，光大也。

此正《彖》所谓“柔得位乎外而上同”者也。阴柔得正，为“巽”之主，上同“九五”，下无应与，尽“涣其群以合于大公”，此则天下一家，万物一体，名虽为“涣”，而实乃“有丘”矣。圣人无己。无所不己，光明正大之道，岂平常思虑所能及哉！

九五：涣汗其大号，涣王居，无咎。

《象》曰：王居无咎，正位也。

发“大号”以与民同悦，如汗之发于中，而浹于四体。盖“四”之“涣群”，由“五”为王而居于正位，“四”乃得“上同”之，是故“大号”如“汗”“涣”于外。王居正位常在中，

故“无咎”也。

上九：涣其血，去逖出，无咎。

《象》曰：涣其血，远害也。

血者，“坎”之象。逖者，远也。人大患，为其有身，常情执之，保为己躬，正理观之，乃脓血聚，毒害本耳。

“上九”用“六四”之风，以“涣”“六三”之“躬”，“六三”可谓忘身为国，故“志在外”而无“悔”。然非“上九”为其“远害”，则“六三”何能兴利乎？

合六爻言之：“九二”如贤良民牧，承流宣化；“六四”如名世大臣，至公无私；“九五”如治世圣王，与民同乐；“上九”如何傅司徒，教民除害。“初”因此而出险，既拔苦必得乐，故“吉”。“三”因此而忘我，既“远害”必兴利，故“无悔”也。

## 节卦

节䷻ 兑下坎上

节：亨，苦节不可贞。

水以风而“涣”，以泽而“节”。“节”则不溃不涸，而可以常润，故“亨”。夫过于“涣”必竭，故受之以“节”。然过于“节”则苦，又岂可常守乎？

《彖》曰：节亨，刚柔分，而刚得中，苦节不可贞，其道穷也。说以行险，当位以节，中正以通。天地节而四时成。节以制度，不伤财，不害民。

得中则不苦，苦则穷，穷则不可以处常。不苦则“说”，“说”则并可以“行险”。惟“节”而“当位”，斯为“中正”，惟“中正”故“通”而不“穷”。天有四时，王有制度，皆所谓“中正以通”者也。

《象》曰：泽上有水，节。君子以制数度，议德行。

若冕旒，若宗庙，若乐舞，若阶陛，若著龟，若爵禄等，皆有其“数”以为“度”，“制”使各得其“节”，则无过与不及，而不奢不俭。

若见君，若事亲，若接宾，若居丧等，皆根乎“德”以成“行”，“议”使各当其“节”，则无过与不及，而可继可传，如泽节水，称其大小浅深，要使不溃不涸而已。

初九：不出户庭，无咎。

《象》曰：不出户庭，知通塞也。

“节”之义亦多矣，或“时节”，或“裁节”，或“品节”，或“名节”，或“搏节”，或“符节”，或“节制”，或“节文”，或“界限”，或“节操”。今且以“时节”言之，刚正而居下位，“九二”塞于其前，故顺时而止。“不出户庭”，既知“裁节”，则“品节”、“名节”皆善矣。复以“节制”言之，上应“六四”，水积尚浅，故宜塞使不流也。

九二：不出门庭，凶。

《象》曰：不出门庭，凶，失时极也。

若以“时节”言之，既在可为之位，又有刚中之德。“六三”已辟其门，而乃上无应与，固守小节，岂非大失？

复以“节制”言之，上对“九五”，水积渐深，便宜通之使流，胡须阻塞以致洪泛，岂非“失时”之“极”。

六三：不节若，则嗟若，无咎。

《象》曰：不节之嗟，又谁咎也。

若以“时节”言之，阴不中正，居下之上，又为“悦主”，故始则恣情适意，而不知“节若”；后则忧患浹至，而徒有“嗟若”，自取其咎，无可以咎谁也。

复以“节制”言之，上对“上六”，水已泛滥，而泽口不能节之，徒有“嗟若”而已，将“谁咎”乎？

六四：安节，亨。

《象》曰：安节之亨，承上道也。

若以“时节”言之，柔而得正，居大臣位以承圣君，故为“安节”，所谓太平宰相也。

复以“节制”言之，下应“初九”，塞而不流，任“九五”、“上六”之波环及于物，而我独享其安，故“亨”。

九五：甘节，吉。往有尚。

象曰。甘节之吉，居位中也。

阳刚中正，居于尊位，所谓“当位以节者”也。无过不及，故“甘”而“吉”；行之无敌，故“往有尚”；自居位中，故非

“失时”，极之“九二”所能阻碍。

上六：苦节，贞凶，悔亡。

《象》曰：苦节，贞凶；其道穷也。

若以“时节”言之，纯阴而居“节”之极，固守不通，故其道既穷，虽正亦凶。彼执为正，实非正也。惟悔而改之则不穷，不穷则“凶”可“亡”矣。

复以“节制”言之，水以流下为其节操，“六三”“兑”口上缺，不能节制，故“上六”尽其流下之“节”而不稍留，遂至枯竭而为“苦节”，故曰“其道穷也”。

## 中孚卦

中孚䷼ 兑下巽上

中孚：豚鱼吉，利涉大川利贞。

四时有“节”，故万物“信之”，而各获生成。数度德行有“节”，故天下“信之”而咸其感应。“孚”者，感应契合之谓。“中”者，感应契合之源也。

由中而感，故由中而应，如豚鱼之拜风，彼岂有安排、布置、思议、测度也哉！“中孚”而能若“豚鱼”拜风，则“吉”矣。然欲致此道，则“利涉大川”，而又“利贞”。盖不“涉川”，不足以尽天下之至变；不“利贞”，不足以操天下之至恒；不“涉川”，则不能以境链心而致用；不“利贞”，则不能以理融事而立本也。

《彖》曰：中孚，柔在内而刚得中，说而巽，孚，乃化邦也。豚鱼吉，信及豚鱼也。利涉大川，乘木舟虚也。中孚以利贞，乃应乎天也。

合全卦而观之，二“柔在内”，则虚心善顺，毫无暴戾之私。分上下而观之，两“刚得中”，则笃实真诚，毫无情欲之杂。“兑”悦，则感人以和；“巽”顺，则人人必洽，故邦不祈化而自化也。

“信及豚鱼”，犹言信若豚鱼，盖人心巧智多而机械熟，失无心之感应，不及豚鱼之拜风者多矣。故必“信若豚鱼”，而后可称“中孚”也。

“巽”为木，为舟，浮于泽上，内虚而木坚，故能无物不载，无远不达。人之柔在内如虚舟，刚得中如坚木，斯可历万变而无败也。

夫“中孚”即天下之至贞，惟“利贞”乃成“中孚”，此岂勉强造作所成，乃应乎天然之性德耳，试观颶风将作，豚鱼跃波，鱼何心于感风，风何心于应鱼，盖其机则至虚，其理则至实矣。

吾人现在一念心性亦复如是，不在内，不在外，不在中间，不在过去，不在现在，不在未来，觅之了不可得，可谓至虚。天非此无以为覆，地非此无以为载，日月非此无以为明，鬼神非此无以为灵，万物非此无以为生育，圣贤非此无以为道，体物而不可遗，可谓至实。

夫十方三世①之情执本虚，而心体真实，决不可谓之虚；天地万物之理体本实，而相同幻梦，决不可能谓之实。是故柔与刚非二物。内与中非二处也。知乎此者，方可名“贞”，方可“涉川”，方“信及豚鱼”而“吉”矣。

《象》曰：泽上有风，中孚。君子以议狱缓死。

泽感而风应，风施而泽受，随感随应，随施随受，此“中孚”之至也。君子知民之为恶也，盖有出于不得已者焉，如得其情，则哀矜而勿喜，故于“狱”则“议”之，功疑惟重，罪疑惟轻也；于“死”则“缓”之，与其杀不辜，宁失不经也。如此，则杀一人而天下服，虽死不怨杀者矣。

初九：虞吉，有他不燕。

《象》曰：初九虞吉，志未变也。

君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻，皆是向一念未生前下手，即本体即功夫，即功夫即本体，故能遁世不见，知而不悔。而天地位焉，万物育焉，所谓“暗然而日章者”也。才起一念，则名为他，则志变而“不燕”矣。小人而无忌惮，行险侥幸，皆从此一念构出，可不虞之于初也哉！“中孚”以天地万物为公，若专应“六四”，便名“有他”。

九二：鸣鹤在阴，其子和之，吾有好爵，吾与尔靡之。

《象》曰：其子和之，中心愿也。

刚得中而居二阴之下，此正“暗然日章者”也。鹤鸣子和，感应并出于天然，岂有安排勉强，故曰“中心愿也”。子无专指，但取同德相孚之人。

六三，得敌，或鼓或罢，或泣或歌。



《象》曰：或鼓或罢，位不当也。

若以卦体合观，则“三”与“四”皆所谓“柔在内者”也。今以诸爻各论，则“六三”阴不中正，为“兑”之主，本应“上九”，而彼方登天独鸣，不来相顾，近得“六四”，敌体同类，故有时欣其所得，则“或鼓”；有时怨其所应，则“或罢”；有时遥忆“上九”，则“或泣”；有时且娱“六四”，则“或歌”，皆由无德，不能当位故也。

六四：月几望，马匹亡，无咎。

《象》曰：马匹亡，绝类上也。

柔而得正，阴德之盛者也，故如“月几望”焉。“六三”妄欲得我为匹，我必“亡”其“匹”，“绝”其“类”，乃上合于天地万物为公之“中孚”，而“无咎”也。

九五：有孚挛如，无咎。

《象》曰：有孚挛如，位正当也。

阳刚中正，居于尊位，德位相称，天下信之，“挛如”而不可移夺者也，然亦止尽“中孚”之道而已，岂有加哉！故但曰“无咎”，亦犹圆满菩提归无所得之旨欤？

上九：翰音登于天，贞凶。

《象》曰：翰音登于天，何可长也。

刚不中正，居“巽”之上，卦之终，自信其好名好高情见，

而不知柔内得中之道者也。如雄鸡舍其牝而登鸣于屋，已为不祥，况欲登天？天不可登，人必以为怪而杀之矣，“何可长也！”

## 小过卦

小过䷛ 艮下震上

小过：亨，利贞。可小事，不可大事。飞鸟遗之音，不宜上，宜下，大吉。

君子之制数度议德行也，使其“节”如天地四时，则“豚鱼”亦“信之”矣。夫岂有过也哉！自其不能应乎天者，以“有他”而“不燕”，故过或生焉。然过从求信而生，过则“小矣”。过生而圣贤为之补偏救弊。如“行过乎恭”、“丧过乎哀”、“用过乎俭”之类，未免矫枉过正，此亦所谓“小过”也。

夫求信而成“小过”，其过可改也，故“亨”。

矫枉而为“小过”，其过可取也，故“亨”。然必要于得正而已矣。

贞则“小过”便成无过，不贞则“小过”将成“大过”。是故当“小过”时，但可为小事以祈复于无过之地，不可更为大事，以致酿成不测之虞。譬如“飞鸟”已过，“遗”我以“音”，“不宜上”，而“宜下”。上则音哑而我不得闻，下则音扬而我得闻之。得闻鸟音，以喻得闻我过而速改焉，则复于无过之地。过小，而“吉”乃“大”矣。

《彖》曰：小过，小者过而亨也。过以利贞，与时行也。柔得中，是以小事吉也。刚失位而不中，是以不可大事也。有飞鸟之象焉，飞鸟遗之音。不宜上，宜下，大

吉。上逆而下顺也。

“小者”，即小事，小事有“过”，故仍不失其“亨”。设大者过，则必“利有攸往”乃“亨”矣。惟“与时行”，故虽“过”不失其“贞”。《象》但言“贞”，《传》特点出“时行”二字，正显时当有过，则过乃所以为贞。倘不“与时行”，虽强欲藏身于无过之地，亦不名为“贞”也。

且人有刚柔二德，任大事则宜用刚，处小事则宜用柔。今此卦柔得其中，得中则能“与时行”，故“小事吉”。“刚失位而不中”，不中则不能“与时行”，故不可以大事。且卦体中二阳爻如鸟之背，外各二阴，如舒二翼，有似飞鸟之象。鸟若上飞，则风逆而音哑；鸟若下飞，则风顺而音扬也。

钱启新曰：“大过”，大者过也，曰“刚过而中”；“小过”，小者过也，曰“柔得中”。其所谓过，皆有余之谓。大成其大，如“独立”、“遁世”等事；小成其小，如“过恭”、“过哀”、“过俭”等事。初不是过刚过柔，更不是过中，故“大过”之后，受之以“坎”、“离”之中；“小过”之后，受之以“既济”、“未济”之中。君子以天下与世论，须是“大过”；以家与身论，须是“小过”。“大过”以刚大有余为用，刚中之能事；“小过”以柔小有余为用，柔中之能事。刚中又“巽”、“兑”二柔之用，柔中又“震”、“艮”二刚之用，都不是过中之过，又匪专以“坎”为刚中，“离”为柔中，故随“小”、“大”而皆“亨”。

《象》曰：山上有雷，小过。君子以行过乎恭，丧过乎哀，用过乎俭。

吴草庐曰：恭以救傲，哀以救易，俭以救奢，救其过以补其不足，趣于平而已，所谓“时中”也。

项氏曰：曰“行”，曰“丧”，曰“用”皆见于动，以象“震”也。曰“恭”曰“哀”，曰“俭”，皆当止之“节”，以象“艮”也。

初六：飞鸟以凶。

《象》曰：飞鸟以凶，不可如何也。

阴不中正，上应“九四”，“宜下”而反上者也，凶决不可救矣。

六二：过其祖，遇其妣。不及其君，遇其臣。无咎。

《象》曰：不及其君，臣不可过也。

设欲上进，则必过“九四”之“祖”，遇“六五”之“妣”。然两阴不相应，而“六二”阴柔中正，居于止体，故不复上及“六五”之“君”，但遇其“九四”之“臣”。以知“九四”虽“臣”，而实有德，决“不可过”故也。“二”与“四”同功而异位，故有相遇之理，太公避纣而遇文王，此爻似之。

九三：弗过防之，从或戕之，凶。

《象》曰：从或戕之，凶如何也。

重刚不中，而应“上六”，如鸟身不能为主，反随翼而高飞，既弗肯“过防”闲之，必有从而“戕之”者矣，其“凶何如”。

九四：无咎。弗过遇之，往厉必戒，勿用永贞。

《象》曰：弗过遇之，位不当也。往厉必戒，终不可

长也。

“九三”信其刚正，自以为“无咎”者也，乃弗防而致“戕”。“九四”居位不当，自知其有咎者也，乃周公许其“无咎”，何哉？盖人惟自见有不足处，方能过于省察，尧舜“其犹病诸”，文王“望道未见”，孔子“五十学易”，伯玉“寡过未能”，皆此意耳。

“四”与“初”应，故“弗过”而“遇之”，但使“初”来听命于“四”，则“四”为主而“无咎”。设使“四”往听命于“初”，则初反为主，喜上而不喜下，“初”得“凶”，而“四”亦甚“厉”矣。故“必戒”而“勿用”，须是永守其“不宜上，宜下”之“贞”，乃“可长也”。

六五：密云不雨，自我西郊。公弋取彼在穴。

《象》曰：密云不雨，已上也。

阴柔不正，下无应与，虽为天下共主，膏泽不下于民，如云自“西郊”，虽“密”“不雨”者焉。乃使“九四”之公，坐收下位群贤，如弋彼在穴而不费力，盖由“六五”之“已上”，违于“不宜上，宜下”之“贞”故也。此如纣不能用太公，反使文王取之。

上六：弗遇过之，飞鸟离之，凶，是谓灾眚。

《象》曰：弗遇过之，已亢也。

下应“九三”，而阴居动体卦极，方与“初六”鼓翰奋飞，故“弗遇”“九三”，而竟过之，一切飞鸟皆悉“离之”，遗群独

上，身死羽落而后已。其“凶”也，盖天击之，故曰“灾眚”。其“灾”也，实自取之，故曰“已亢”。桀纣亡国，亦仅失其“不宜上，宜下”之“贞”所致而已，岂有他哉！设肯“行过乎恭”，“丧过乎哀”，“用过乎俭”，何以至此。

## 既济卦

既济䷾ 离下坎上

既济：亨小。利贞。初吉，终乱。

君子之于事也，恭以济傲，哀以济易，俭以济奢，凡事适得其中，则无不济者矣。无不济故“亨”。不惟在“大”，而亦及小，“小”，盖无所不“亨”者也。然安不忘危，存不忘亡，治不忘乱，乃万古之正理。

试观舟不覆于龙门，而覆于沟渠；马不蹶于羊肠，而蹶于平地，岂谓沟渠、平地反不险于龙门、羊肠哉！祸每生于不测，患莫甚于无备故也。故必“利贞”以持之。不然，方其“初”得“既济”，皆以为“吉”，“终”必以此致“乱”，不可救矣。如水得火济而可饮可用，然设不为之防闲，则火炎而水枯，水决而火灭，不反至于两伤乎？

《彖》曰：既济亨，小者亨也。利贞，刚柔正而位当也。初吉，柔得中也。终止则乱，其道穷也。

“小者”尚“亨”，则“大者”不待言矣。六十四卦，惟此卦刚柔皆当其位，故“贞”。“六二”柔得其中，为“离”之主，以此济水，水方成用，故“初吉”。然设以为既为不济，便可

“终止”，则必致水决火灭、火炎水枯之乱，或任其火烬水竭，故曰“其道穷也”。

《象》曰：水在火上，既济。君子以思患而豫防之。

方其“既济”，似未有患，患必随至，故君子深思而“豫防”，即《象》所谓“利贞”者也。说统云：体火上之水，以制火而防其溢；体水下之火，以济水而防其烈。

初九：曳其轮，濡其尾，无咎。

《象》曰：曳其轮，义无咎也。

六爻皆“思患”、“豫防”之旨也。“既济”则初已济矣，“轮”犹“曳”而若欲行，“尾”犹“濡”，而若欲渡，无事不忘有事，防之于初，则不至于“终乱”，故“义无咎”。

六二：妇丧其茀，勿逐，七日得。

《象》曰：七日得，以中道也。

“九五”阳刚中正而居君位，“二”以阴柔中正应之，必有小人欲为离间而窃其“茀”者。“二”得“中道”，故安然不寻逐之，惟“勿逐”乃“七日”自“得”，逐则失中道而弗得矣。“勿逐”二字，即“思患”、“豫防”之妙。

九三：高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。

《象》曰：三年克之，惫也。

以重刚居明极，“高宗伐鬼方”之象也；然且“三年克之”，困惫甚矣。况刚明未必如高宗者乎？况可用小人，以穷兵黷武，殃民贼国乎？奈何不“思患而豫防之”也。

六四：繻有衣袽，终日戒。

《象》曰：终日戒，有所疑也。

美帛曰“繻”，敝絮曰“袽”，帛必转而为袽，可无“戒”乎？

潘雪松云：“四”居“三”之后，“离”明尽而“坎”月方升时也。在“三”已称“日昃”之“离”，在“四”何可忘“终日”之“戒”？

藕益曰：“疑”即是“思患”“豫防”之思。

九五：东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。

《象》曰：东邻杀牛，不如西邻之时也。实受其福，吉大来也。

“离”东“坎”西，下卦尽“离”明之用以致济，犹如“杀牛”。“九五”以“坎”中刚正之实德而享受之，曾不费力，犹如“禴祭”。盖虽有其德，苟无其时，不能致此；虽有其时，苟无实德，亦不能致此也。而“思患”、“豫防”之旨，则在以诚不以物中见之。

上六：濡其首，厉。

《象》曰：濡其首厉，何可久也。

以阴柔居险之极，在济之终，所谓“终止则乱”，不能“思



患”、“豫防”者也。如渡水而“濡其首”，不亦危乎？

## 未济卦

未济 ䷿ 坎下离上

未济：亨。小狐汔济，濡其尾，无攸利。

既有“既济”，必有“未济”，以物本不可穷尽故也。既有“未济”，必当“既济”，以先之“既济”，原从“未济”而济故也，是以有“亨”道焉。然“未济”而欲求济，须老成，须决断，须首尾一致，倘如“小狐”之“汔济”而“濡其尾”，则无所利矣。

《彖》曰：未济亨，柔得中也。小狐汔济，未出中也。濡其尾，无攸利，不续终也。虽不当位，刚柔应也。

“六五”之“柔得中”，所谓老成决断，而能首尾一致者也。“未出中”，言尚未出险中，此时正赖老成决断之才识，首尾一致之精神，而可不“续终”如“小狐”乎？然“虽不当位”而刚柔相应，则是“未济”所可以可“亨”之由。

《象》曰：火在水上，未济。君子以慎辨物居方。

物之性不可不辨，方之宜不可不居，故君子必“慎”之也。如火性炎上，水性润下，此“物”之不可不“辨”者也。

炎上而又居于上，不已亢乎？是宜居下以济水。润下而又居于下，将安底乎？是宜居上以济火。此“方”之不可不

“居”者也。

如水能制火亦能灭火，火能济水，亦能竭水，又水火皆能养人，亦皆能杀人，以例一切诸物无不皆然，“辨”之可弗详明，“居”之可弗斟酌耶？

初六：濡其尾吝。

《象》曰：濡其尾，亦不知极也。

阴柔居下，无济世才，将终于不济而可羞矣，岂知时势已“极”，固易为力者哉！

九二：曳其轮，贞吉。

《象》曰：九二贞吉，中以行正也。

刚而不过，以此“曳轮”而行，得济时之正道者也。由其中，故能行正，可见中与正不是二理。

六三：未济，征凶，利涉大川。

《象》曰：未济征凶，位不当也。

阴不中正，财德俱劣，故往必得“凶”。然时则将出险矣，若能乘舟以“涉大川”，不徒自恃其力，则险可济也。

九四：贞吉，悔亡。震用伐鬼方，三年有赏于大国。

《象》曰：贞吉悔亡，志行也。

刚而不过，如日方升，得济时之德之才之位者也，故“贞

吉”而“悔亡”。于以震其大明之用，伐彼幽暗“鬼方”，“三年”功成，必“有赏于大国”矣。济时本隐居所求之“志”，今得“行”之。

六五：贞，吉无悔。君子之光，有孚，吉。

《象》曰：君子之光，其晖吉也。

柔中“离”主以居天位，本得其正，本无有悔，此“君子之光”也。又虚己以孚“九二”，而“其晖”交映，天下仰之，“吉”可知矣。

上九：有孚于饮酒，无咎。濡其首，有孚失是。

《象》曰：饮酒濡首，亦不知节也。

“六五”之“有孚，吉”，天下已“既济”矣，故“上九”守其成，而“有孚于饮酒”乃与民同乐，“无咎”之道也。然君子之于天下也，安不忘危，存不忘亡，治不忘乱，苟一任享太平乐，而无“竞业”“惕厉”之心，如“饮酒”而“濡其首”，吾信其必失今日此乐，以彼不知节故。

“节”者，如天地之四时必不可过，亦谓之“极”。“初六”柔疑太过，故云“亦不知极”。“上九”刚信太过，故云“亦不知节”。“知极”、“知节”，则“未济”者得济，已济者可长保矣。

### 【注释】

①：“十方”：指东、西、南、北、东南、西南、东北、西北、上、下等方位。“三世”：指过去世、现在世、未来世。

## 周易禅解卷八

### 系辞上传

伏羲设六十四卦，令人观其象而已矣。夏、商各于卦爻之下，“系辞焉以断吉凶”，如所谓“连山、“归藏”者是也。周之文王，则系辞于每卦之下，名之曰《彖》。逮乎周公，复系辞于每爻之下，名之曰《象》。

孔子既为《彖传》、《象传》以释之，今又统论伏羲所以设卦，文、周所以系辞，其旨趣纲领、体度、凡例，彻乎性修之源，通乎天人之会，极乎巨细之事，贯乎日用之微，故名为“系辞”之《传》，而自分上下焉。

随缘不变①，不变随缘之易理，天地万物所从建立也。卦爻阴阳之易书，法天地万物而为之者也。易知简能之易学，玩卦爻阴阳而成之者也。由易理方有天地万物，此义在下文明之。今先明由天地万物而为易书，由易书而成易学，由易学而契易理。

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣，是故刚柔相摩，八卦相荡，鼓之以雷霆，润之以风雨。日月运行，一寒一暑。

此先明由天地万物而为易书也。

易之“乾”、“坤”，即象天地。易之“贵贱”，即法“高卑”。易之“刚柔”，即法“动静”。易之“吉凶”，即法“方”、“物”。易之“变化”，即法“形”、“象”。是故易之有“刚柔相摩、八卦相荡，而变化无穷。犹天地之有雷霆风雨、日月寒暑，而万物皆备，盖无有一文一字，是圣人所杜撰也。

乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。

此明由易书而成易学，由易学而契易理也。

万物虽多，不外天地，易卦虽多，不出“乾”、“坤”。圣人体“乾”道而为智慧，智慧如“男”。体“坤”道而为禅定，禅定如“女”。

智如金声始条理，定如玉振终条理。智则直心正念真如，故“易知”而无委曲之相。定则持心常在一缘，故“简能”而无作辍之歧。

正念真如，故吾无隐乎尔而“易知”。持心一缘，故无入不自得而“易从”。“易知”，故了知生佛体同而“有亲”。“易从”，故决能原始要终而“有功”。“有亲”，不惟“可大”而又“可久”，即慧之定也。“有功”，不惟“可久”而又“可大”，即定之慧也。德业俱备，以修显性，故得理而成位矣。

易理本在天地之先，亦贯彻于天地万物之始终。今言天下之理者，以既依理而有天地，则此理即浑然在天下也。亦以孔子既示为世间圣人，故且就六合内言之。

圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。是故吉凶者，失得之象也。悔吝者，忧虞之象也。变化者，进退之象也。刚柔者，昼夜之象也。六爻之动，三极之道也。是故君子所居而安者，易之序也。所乐而玩者，爻之辞也。是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占，是以自天祐之，吉无不利。

惟其易理全现乎天地之间，而人莫能知也，故伏羲“设卦”以诠显之。文、周又观其象，“系辞焉而明吉凶”，以昭告之。顺理者吉，逆理者凶也。

夫易理本具“刚柔”之用，而刚柔各有善恶之能。刚能倡始，而过刚则折；柔能承顺，而过柔则靡。然刚柔又本互具刚柔之理，故悟理者能达其“相推而生变化”。

“是故吉凶者”，即“失”理“得”理之象也。“悔吝者”乃“忧”于未然，“虑”于事先之象也。

知吉凶之象，则必为之进退，而勿守其穷。故“变化者”，明示人以“进退”之象也。知悔吝之方，则必通乎昼夜而善达其用，故“刚柔者”明示人以“昼夜”之象也。

然则“六爻之动”，一唯诠显“三极之道”而已。“三极之道”即先天易理，非进非退，而能进能退；非昼非夜，而能昼能夜。天得之以立极于上，地得之以立极于下，人得之以立极于中，故名“三极之道”。乃即一而三，即三而一之极理也。

夫易理既在天而天，在地而地，在人而人，是故随所居处无非易之次序，只须随位而安。只此所安之位，虽仅六十四卦中之一位，便是全体三极，全体易理。不须更向外求，而就此一位中，具足无量无边②变化，统摄三百八十四种爻辞，无有不尽，是可乐而玩也。平日善能乐玩，故随动皆与理合，纵遇

变故，神恒不乱，自能就吉远凶。此乃自心合于天理，故为理之所祐，岂侥幸于术数哉！

彖者，言乎象者也。爻者，言乎变者也。吉凶者，言乎其失得也。悔吝者，言乎其小疵也。无咎者，善补过也。是故列贵贱者存乎位，齐小大者存乎卦，辩吉凶者存乎辞，忧悔吝者存乎介，震无咎者存乎悔。是故卦有小大，辞有险易。辞也者各指其所之。

承上“居则观其象”，而言象者莫若彖也；“动则观其变”，而变者莫若爻也。彼彖爻所言“吉凶者”，乃示人以失得之致，使人趣得而避失也；所言“悔吝者”，乃示人以“小疵”，使勿成大失也；所言“无咎者”，乃示人以“善补”其“过”，使还归于得也。

是故位以“列”其“贵贱”，使人居上不骄，为下不倍也；卦以“齐”其“小大”，使人善能用阴用阳，不被阴阳所用也；辞以“辩”其“吉凶”，使人知吉之可趣，凶之可避也。此其辨别之端甚微，非“观象”、“玩占”者不能忧之。此其挽回之力须猛，非“观变”、“玩占”者不能“震”之。

是故有“卦有小大，辞有险易”，盖明明指人以所趋之理矣。所趋之理即吉道也，自非全体合理，决不能有吉无凶。

易与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变。是故知鬼神之情状，与天地相似，故不违。知周乎万物，而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱。范

围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。

夫“观象玩辞”、“观变玩占”者，正以辞能指示究竟所趋之理故也。易辞所以能指示极理者，以圣人作“易”，本自“与天地准”，故能弥合经纶“天地之道”也。

圣人之作易也，仰观天文，俯察地理，知天文地理之可见者，皆是形下之器，其事甚“明”。而天文地理所以然之故，皆不出于自心一念之妄动妄静，动静无性，即是形上之道，其理甚“幽”。

此“幽明”事理，不二而二，二而不二，惟深观细察，乃知之也。

原其所自始，则六十四始于八，八始于四，四始于二，二始于一。一何始乎？一既无始，则二乃至六十四皆无始也。无始之始，假名为“生”。

反其所以终，则六十四终只是八，八终是四，四终是二，二终是一。一终是无，无何终乎？无既无终，则一乃至六十四亦无终也。无终之终，假名为“死”。

由迷此“终始”、“死生”无性之理，故妄于天地间揽精气以为物，游魂灵以轮回六道而为变，“是故知鬼神之情状也”。

圣人既如此仰观俯察，乃至“鬼神之情状”皆备知已，然后作“易”，所以“易”则“与天地相似，故不违”也。依“易”起知，知乃周乎万物，“而道济天下，故不过”也。依“易”起行，行乃“旁行而不流，乐天知命，故不忧”也。知、行具足，则安土敦仁，广度含识，“故能爱”也。

是以横则“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”，竖则“通乎昼夜之道而知”，横遍竖穷，安有方所。既无方所，宁有体相哉！“神”指圣人，“易”指理性，非“无体”之易理，不



足以发“无方”之神知。非“无方”之神知，不足以证“无体”之易理。

“旁行”者。普现色身三昧③，现形六道也。“不流”者，不随六道惑业所牵也。“乐天”者，恒观第一义天也。“知命”者，善达十界缘起也。“安土”者，三涂八难④皆常寂光也。“敦仁”者，于一切处修大慈大悲⑤三昧也。“昼”者涅槃，“夜”者生死。了知涅槃生死无二致故，三世一照，名为“通乎昼夜之道而知”。

一阴一阳之谓道。继之者，善也。成之者，性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉！富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。

夫“易”虽“无体”，无所不体，非离阴阳形体而别有道也。“一阴一阳”，则便是全体大道矣。然非善称理以起修者，不能继阴阳以立极。而即彼成位于中者，全是本性功能。

乃世之重力行者，往往昧其本性，是“仁者见之谓之仁”也。世之重慧解者，往往不尚修持，是“知者见之谓之知”也。百姓又日用而不自知，故君子全性起修，全修显性之道鲜矣。

然仁者虽但见仁，而仁何尝不从知以显；知者虽但见知，而用何尝不随仁以藏。仁体至微而恒显，知用至露而恒藏，此即“一阴一阳”之道，法尔鼓舞“万物而不与圣人同忧”者也。

“不与圣人同忧”，且指“易”之理体而言，其实圣人之忧，亦不在理体外也。且圣人全体“易”理，则忧亦非忧矣。

包含天地万物事理，故为“富有”，变化不可穷尽，故为“日新”；业业之中具“盛德”，德德之中具“大业”，故为“生生”。

凡德业之成乎法象者，皆名为“乾”，不止六阳一卦为“乾”。凡效法而成其德业者，皆名为“坤”，不止六阴一卦为“坤”。

极阴阳之数，而知数本无数，从无数中建立诸数，便能“知来”，即谓之“占”，非俟揲蓍而后为占。

既知来者，数必有穷，穷则必变，变则通，通则久。即是学“易”之事，非俟已乱而后治，已危而求安之谓“事”。终日在阴阳数中，而能制造阴阳，不被阴阳所测，故谓之“坤”。

自“富有”至“谓神”五句，赞易理之“无体”；“极数”三句，赞圣神之“无方”也。

夫易，广矣，大矣。以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。夫乾，其静也专。其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。

上云“生生之谓易”，指本性“易”理言也。依“易”理作“易”书，故“易”书则同理性之广大矣。“远”“不御”，虽六合之外，可以一理而通知也。“迩”“静而正”，曾不离我现前一念心性也。天地之间则备，所谓彻乎远迩，该乎事理，统乎凡圣者也。

“易”书不出“乾”、“坤”，“乾”、“坤”各有动静，动静无非法界，故得“大生”、“广生”而配于天地。既有动静，便有

“变通”以“配四时”。随其动静，便为“阴阳”以“配日月”，“乾”易“坤”简以配“至德”，是知天人性修境观因果，无不具在易书中矣。

子曰：易，其至矣乎！夫易，圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地。天地设位，而易行乎其中矣。成性存存，道义之门。圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。言天下之至赜而不可恶也，言天下之至动而不可乱也。拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。

夫圣人依“易”理而作“易”书，“易”书之配天道人事也如此，故孔子作《传》至此，不觉深为之叹赏曰：“易，其至矣乎！”“夫易”，乃“圣人所以崇德而广业也”。“知”则高高山顶立，故“崇”；“礼”则深深海底行，故“卑”。“崇”即“效天”，“卑”即“法地”。

盖自“天地设位”以来，而易理已行于其中矣。但随顺其本成之性，而不使一念之或亡，则道义皆从此出，更非性外有少法可得也。

是故“易象”也者，不过是圣人“见天下之赜，而拟其形容，象其物宜”者耳。“易爻”也者，不过是圣人“见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶”者耳。

夫天下之物虽“至赜”，总不过阴阳所成，则今虽言“天下之至赜”，而安“可恶”。若恶其赜，则是恶阴阳；恶阴阳，则是恶太极；恶太极，则是恶吾自心本具之“易”理矣。“易”理“不可恶”，太极“不可恶”，阴阳“不可恶”，则“天下之至

蹟”，亦安“可恶”乎！

夫天下之事虽“至动”，总不出阴阳之动静所为，则今虽言“天下之至动”，而何尝乱。若谓其乱，则是阴阳有乱，太极有乱，吾心之易理有乱矣。易理不乱，太极不乱，阴阳不乱，则“天下之至动”亦何可乱乎！

是以君子当“至蹟”、“至动”中，能善用其“拟”、“议”，“拟议以成变化”，遂能操“至蹟”、“至动”之权。

盖必先有“中孚”之德存于己，而后可以“同人”。“孚”德既深，虽先或“号咷”，后必欢笑，况本无睽隔者乎？

然欲成“中孚”之德，贵在错地之一著，譬如“藉用白茅”，则“始”无不“善”；又贵在究竟之不变，譬如“劳谦君子”，则“终”无不“吉”。倘“劳”而不“谦”，未免为“亢龙”之“悔”；倘“藉”非“白茅”，未免有“不密”之“失”。而所谓“不出户庭”者，乃真实“慎独”功夫，非阳为君子、阴为小人者所能窃取也。

鸣鹤在阴，其子和之，我有好爵，吾与尔靡之。子曰：君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迹者乎？居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迹者乎？言出乎身，加乎民；行发乎迹，见乎远。言行，君子之枢机。枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎。同人先号咷而后笑。子曰：君子之道，或出或处，或默或语。二人同心，其利断金。同心之言，其臭如兰。

“金”虽至坚，“同心”者尚能“断”之，此所谓“金刚心”也。

初六，藉用白茅，无咎。子曰：苟错诸地而可矣。藉之用茅，何咎之有，慎之至也。夫茅之为物，薄而用可重也。慎斯术也以往，其无所失矣。

“苟”，诚也。诚能从地稳放，即禅门所谓“脚跟稳当”者也。“白茅”洁净而柔软，正是第一寂灭之忍⑥。

劳谦君子，有终吉。子曰：劳而不伐，有功而不德，厚之至也。语以其功下人者也。德言盛，礼言恭。谦也者，致恭以存其位者也。

“慎斯术也以往”，即始而见终也，亦因该果海义。“致恭以存其位”，令终以全始也，亦果彻因源义。

亢龙有悔。子曰：贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也。不出户庭，无咎。子曰：乱之所生也，则言语以为阶。君不密则失臣，臣不密则失身，凡事不密则害成，是以君子慎密而不出也。子曰：作易者，其知盗乎？《易》曰：负且乘，致寇至。负也者，小之之事也。乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盗思夺之矣。上慢下暴，盗思伐之矣。慢藏诲盗，冶容诲淫。《易》曰：负且乘，致寇至；盗之招也。

“事”者心事，“器”者象貌，佛法所谓“怀抱于结使，不应著袈裟者”也。“招”字妙甚，可见致魔之由，皆由主人。

天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。

此明“河图”之数，即“天地之数”，即所以“成变化而行鬼神”者也。太极无极，只因无始不觉妄动强名为“一”。

一即属天，对动名静。静即是二，二即属地。二与一为三，三仍属天。二与二为四，四仍属地。四与一为五，五仍属天。四与二为六，六仍属地。六与一为七，七仍属天。六与二为八，八仍属地。八与一为九，九仍属天。八与二为十，十仍属地。十则数终，而不可复加，故“河图”止有十数。然此十数总不出于天地，除天地外别无有数，除数之外亦别无天地可见矣。

总而计之，“天数”凡“五”，所谓一、三、五、七、九也。“地数”亦“五”所谓二、四、六、八、十也。一得五而成六，六遂与一合而居下。二得五而成七，七遂与二合而居上。三得五而成八，八遂与三合而居左。四得五而成九，九遂与四合而居右。既言六、七、八、九，必各得五而成，则五便在其中。既言一、二、三、四，则便积而成十，十遂与五合而居中。

积而数之，“天数”一、三、五、七、九，共成“二十有五”。“地数”二、四、六、八、十，共成“三十”。“凡天地之数五十有五”，而“变化”皆以此“成”，“鬼神”皆以此“行”矣。

有阴阳乃有变化，有变化乃有鬼神。变化者，水、火、木、金、土，生成万物也。鬼神者，能生所生，能成所成，各有精灵以为之主宰也。变化即依正幻相，鬼神即器世间主，及众生世间主耳。

大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，卦一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。

“衍”，乘也。“大衍”，谓乘此天五、地五之数，而演至于万有一千五百二十也。

“河图”中“天地之数”，共计“五十有五”。今以天五、地五，原非两五，是其定数，以对于十，亦是中数。一得之以为六，二得之以为七，三得之以为八，四得之以为九，复合一、二、三、四以成于十。故除中宫五数，以表数即非数，而惟取余“五十”以为“大衍之数”，以表从体起用。及揲蓍时，又于“五十”数中，存其一而不用，以表用中之体，亦表无用之用，与本体太极实非有二。

夫从体起用，即不变随缘义也。用中之体，即随缘不变义也。将此四十九策，随手“分而为二”，安于左右，象吾心之动静，即成天地两仪。

次以左手取左策执之，而以右手取右策之一，挂于左手之大指间，象人得天地合一之道而为三才。

次四四以揲之，象天地间四时新新不息。

次归其所奇之策，扚于左手无名指间，以象每年必有闰日。

又以右手取右策执之，而以左手四四揲之，归其所奇之策，扚于左手中指之间，是名“再扚”，以象五岁必有两个闰月，是为“再闰”。

已上“分二”、“挂一”、“揲四”、“归奇”，共“四营”而为一变，取其所挂、所扚之策置之，然后再取左右揲过之策而重合之，重复“分二”、“挂一”、“揲四”、“归奇”，故云“再扚而后挂”也，是为二变。又取所挂、所扚之策置之，然后更取左右揲过之策而重合之，重复“分二”、“挂一”、“揲四”、“归

奇”，是为三变。

置彼三变所挂、所扚之策，但取所揲之策数之，四九三十六则为○，四八三十二则为 ，四七二十八则为 ，四六二十四则为×，于是成爻。

○为阳动，动则变阴。 为阴静， 为阳静，静皆不变。×为阴动，动则变阳，故下文云“四营成易”。三变成爻，十八变成六爻，则为卦也。

此蓍草之数，及揲蓍之法，乃全事表理，全数表法，示百姓以与知与能之事，正所谓神道设教，化度无疆者矣。谓之“大乘”，不亦宜乎。若不以惟心识观融之，屈我羲、文、周、孔四大圣人多矣。

乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。

九、七皆“乾”，而爻言其变，故占时用九不用七。一爻三十六策，则“乾”卦六爻，共计二百一十六策也。八、六皆“坤”，而占时用六不用八。一爻二十四策，则“坤”卦六爻，共计一百四十四策也。合成三百六十策，可当期岁之日。

然一岁约立春，至第二年春，则三百六十五日有奇；约十二月，则三百五十四日。而今云“三百六十”，适取其中，亦取大概言之，不必拘拘也。

又合上下二篇、六十四卦之策而总计之，阳爻百九十二，共六千九百一十二策；阴爻百九十二，共四千六百八策，故可“当万物之”。

夫期岁之日，万物之数，总惟“大衍之数”所表。“大衍”不离“河图”，“河图”不离吾人一念妄动，则时劫万物，又岂离



吾人一念妄动所幻现哉！

是故四营而成易，十有八变而成卦。

一变必从“四管而成”，以表一念一法之中，必有生、住、异、灭四相⑦。三变成交，以表爻爻各具三才之道。六爻以表三才各有阴阳，十八变以表三才各各互具而无差别。

八卦而小成，

三爻已可表三才，九变已可表互具，故名“小成”。

引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。

八可为六十四，不过“引而伸之”也。三百八十四爻，以定天下之吉凶，是在“触类而长”之也。至于“触类而长”，则一卦，一爻，皆可断天下事，而裁成辅相之能事，无不盖矣。

显道神德行，是故可与酬酢，可与佑神矣。子曰：知变化之道者，其知神之所为乎？

有一必有二，有二必有四，有四必有八，有八必有六十四，有六十四必有三百八十四。然三百八十四爻，体是六十四卦；六十四卦，体是八卦。八卦体是四象，四象体是两仪，两仪体是太极。太极本不可得，太极不可得，则三百八十四皆不可得，故即数可以“显道”也。

阴可变阳，阳可变阴，一可为多，多可为一，故体此即数

之道者，可以“神”其“德行”也。

既即数而悟道，悟道而神明其德，则世间“至蹟”、“至动”，皆可“酬酢”，而鬼神所不能为之事，圣人亦能“为”之矣。“先天而天弗违”，此之谓也。

人但知揲蓍为变化之数耳，若知变化之道，则“无方”之“神”，“无体”之“易”，皆现于灵知寂照中矣。故述传至此，特自加“子曰”二字，以显咨嗟咏叹之思，而《史记》自称“太史公曰”，乃本于此。

易有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。

前文云“君子观象玩辞”，“观变玩占”，今言此四即易所有圣人之道也。夫“玩辞”则能“言”，“观变”则能“动”，“观象”则可以“制器”，“玩占”则可以“卜筮”决疑。“言”，“动”也，“制器”也，“卜筮”也，圣人修身治人之事，岂有外于此四者哉！

是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言。其受命也如响，无有远近幽深，遂知来物。非天下之至精，其孰能与于此。

“君子”，学圣人者也。学圣人者必学“易”，善学“易”者，举凡“有为”、“有行”，必玩辞而玩占。果能玩辞、玩占，则“易”之“至精”遂为我之“至精”矣。

参伍以变，错综其数。通其变，遂成天地之文；极

其数，遂定天下之象。非天下之至变，其孰能与于此。

“参”者，彼此参合之谓。“伍”者，行伍定列之谓也。虽彼此参合，而不坏行伍之定列；虽行伍定列，而不坏彼此之参合，故名“参伍以变”。由彼此参合，则其数相错；由行伍定列，则其数可综，故云“错综其数”。举凡“河图”、“洛书”之成象，揲蓍求卦之法式，无不皆然，非仅偏指一种也。

阴阳各有动静，故“成天地之文”。六十四卦各具六十四卦，故“定天下之象”。诚能观象以通变，观变以极数，则“易”之“至变”，遂为我之“至变”矣。

易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此。

夫“易”虽“至精”、“至变”，岂有思虑作为于其间哉！惟其“寂然不动”，所以“感而遂通”。诚能于“观象玩辞”、“观变玩占”之中，而契合其无思无为之妙，则“易”之“至神”，遂为我之“至神”矣。

夫易，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志。唯几也，故能成天下之务。唯神也，故不疾而速，不行而至。子曰：易有圣人之道四焉者，此之谓也。

由此观之，则“易”之为书，乃圣人所以“极深而研几”者也。苟“极”其“深”，则“至精”者在我，而“能通天下之志”。苟“研”其“几”，则“至变”者在我，而“能成天下之

务”。苟从“极深研几”处悟其无思无为，寂然不二之体，则“至神”者在我，故能“不疾而速，不行而至”矣。谓“圣人之道，不全寄谗于“易”书中可乎？今有读“易”而不知“圣人之道”者，何异舍醇酿而味糟粕也。

子曰：夫易，何为者也？夫易，开物务成，冒天下之道，如斯而已者也。是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。是故蓍之德圆而神，卦之德方以知，六爻之义易以贡。圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患。神以知来，知以藏往，其孰能与于此哉！古之总明睿知，神武而不杀者夫！

此欲明“易”书之妙，而先示“易”理之大也。夫所谓“易”，果何义哉？盖是“开”一切“物”，“成”一切“务”，包尽天下之道者也。

是故圣人依“易”理而成“易”书，“以通天下之志”，使人即物而悟理；“以定天下之业”，使人素位而务本；“以断天下之疑”，使人不泣岐而侥幸。是故“蓍之德”，极其变化而不可测也；“卦之德”，有其定理而不可昧也；“爻之义”，尽其变通而未尝隐也。

夫蓍“圆而神”，卦“方以知”，爻“易以贡”，皆所谓“寂然不动，感而遂通”者也。圣人即“以此洗心，退藏于密”。所谓自明诚谓之教。能尽其性，则能尽人之性，故“吉凶与民同患”。“神以知来，知以藏往”，不俟问于蓍龟而后知吉凶也。此惟古之聪明睿知、断、感而无惑可断者，乃能与于此耳。

是以明于天之道，而察于民之故，是兴神物以前民

用。圣人以此斋戒，以神明其德夫。

夫神以知来，知以藏往，则又何俟蓍龟之神物，而后断民之吉凶哉！但圣人能之，众人不能，不藉蓍龟以示，则民不信也。是以明于借物显理，乃天之道，因占决疑，乃民之习，故藉此蓍龟以开“民用”之“前”，而圣人亦示现斋戒然后卜筮者，正欲以此倍“神明其德”也。

是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法，利用出入，民咸用之谓之神。是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。是故法象，莫大乎天地；变通，莫大乎四时；悬象著明，莫大乎日月；崇高莫大乎富贵；备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人；探赜索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。是故天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。易有四象，所以示也；系辞焉，所以告也；定之以吉凶，所以断也。《易》曰：自天祐之，吉无不利。子曰：祐者，助也。天之所助者，顺也；人之所助者，信也。履信思乎顺，又以尚贤也。是以自天祐之，吉无不利也。

是故德既神明，方知“易”理无所不在。且如“阖户”即谓之“坤”，“辟户”即谓之“乾”。“一阖一辟”即是“变”。“往来不穷”即是“通”。“见”即是“象”。“形”即是“器”。随

所制用即是“法”，随其民“用出入”即是“神”。则“乾”、“坤”乃至神明，何尝不即在日用动静间哉！凡此皆“易”理之固然，而“易”书所因作也。

是故“易”者，无住之理也。从无住本，立一切法，所以“易”即为一切事理本源，有太极之义焉。既云“太极”，则决非凝然一法，必有动静相对之机，而两仪生焉。既曰“两仪”，则动非偏动，德兼动静，静非偏静，亦兼动静，而四象生焉。既曰“四象”，则象象各有两仪之全体全用，而八卦生焉。既曰“八卦”，则备有动静阴阳刚柔善恶之致，而吉凶定焉。既有“吉凶”，则裁成辅相之道方为有用，而大业生焉。“易”理本自如此，“易”书所以亦然也。

是故世间事事物物，皆“法象”也，皆“变通”也，乃至皆“深”皆“远”，皆“赜”皆“隐也”。而“法象”之大者，莫若天地；“变通”之大者，莫若四时；“悬象著明”之大者，莫若日月；“崇高”之大者，莫若天位之富贵；“备物致用”利天下者，莫若天德之圣人；“探赜索隐，钩深致远”，定吉凶，令人知趋避，成“亹亹”，使人进德业者，莫若蓍龟之神物。

是故“天生神物，圣人”即从而“则之”；“天地变化，圣人”即从而“效之”；“天垂象，现吉凶，圣人”即从而拟“象之”；“河出图，洛出书，圣人”即法而为八卦、九畴。

然则“易”之有四象，所以示人动静、进退之道也；“易”有系辞，所以昭告以人合天之学也；“易”有吉凶定判，所以明断合理之当为，而悖理之不可为也，故“大有·上九”之辞曰：“自天祐之，吉无不利”。吾深知其故也。

夫天无私情，“所助者”不过顺理而已；人亦无私好，“所助者”不过信自心本具之“易”理而已。诚能真操实履，信心本具之“易”理，思顺乎上天所助，则便真能崇尚圣贤之书矣，安得不为天所祐，而“吉无不利”哉！

子曰：书不尽言，言不尽意。然则圣人之意，其不可见乎？子曰：圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。乾、坤其易之蕴耶？乾、坤成列，而易立乎其中矣。乾、坤毁，则无以见易。易不可见，则乾、坤或几乎息矣。是故形而上者谓之道，形而下者谓之器；化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措之天地之民，谓之事业。是故夫象，圣人有以见天地之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。极天下之赜者，存乎卦；鼓天下之动者，存乎辞；化而裁之，存乎变，推而行之，存乎通；神而明之，存乎其人；默而成之不言而信，存乎德行。

上文发明“易”理、“易”书，及圣人作“易”，吾人学“易”之旨，亦既详矣。然苟非其人，苟无其德，则随语生解，亦何以深知“易”理、“易”书之妙致乎？故更设为问答，而归其人其德行也。

夫书何能“尽言”，言亦何能“尽意”，然则圣人之意，岂终不可见乎？诂知圣意不尽于言，而亦未尝不寓于言；全言不尽于书，而亦未尝不备于书。且如“易”书之中，亦既“立象以尽意”，圣意虽多，而“动”、“静”二机足以该之，故“乾”、“坤”二象即可以尽圣人之意也。

又复“设卦以尽情伪”，动、静虽只有二，而其中变态，或“情”或“伪”，不一而足，故六十四卦乃能尽万物之情伪也。

又复“系辞焉以尽其言”，盖举天下事物一一言之，则劳而

难偏。今借六十四卦而系以辞，则简而可周也。虽六十四卦已足收天下事物之大全，而不知事事物物中，又各互具一切事物也，故“变而通之”。每卦皆可为六十四，而天下之利斯尽矣。

虽有三百八十四爻动静陈设，若不于中善用“鼓”、“舞”，使吾人随处得见“易”理，则亦不足“以尽神”，而圣人又触处指点“以尽神”矣。虽复触处指点，然收彼三百八十四爻大纲，总不出“乾”、“坤”二法，故“乾”、“坤”即“易”之蕴藏也。

夫本因“易”理而有“乾”、“坤”。既有“乾”、“坤”，“易”即立乎其中。设毁此“乾”、“坤”二法，则“易”理亦不可见。设不见“易”理本体，则“乾”、“坤”依何而有，不几至于息灭哉！此甚言“易”外无“乾”、“坤”，“乾”、“坤”之外亦无“易”也。

盖“易”即吾人不思议之心体，“乾”即照，“坤”即寂；“乾”即慧，“坤”即定；“乾”即观，“坤”即止。若非止观定慧，不见心体，若不见心体，安有止观定慧。

是故即形而非形者，向上一著即谓之道；无形而成形者，向下施設即谓之器。道可成器，器可表道，即谓之变。从道垂器，从器入道，即谓之通。自即悟道与器之一如，以此化天下之民，即谓之事业矣。

是故夫象也者，不过是圣人“见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜”者也。夫爻也者，不过是圣人“见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶”者也。是以卦可极“天下之赜”，辞可鼓“天下之动”，变可尽化裁之功，通可极推行之妙。此终非书之所能尽言，亦非言之所能尽意也。

神而明之，必存乎其人，而默而成之，不言而信，又必存乎德行耳。德行者，体“乾”、“坤”之道而修定慧，由定慧而彻见自心之“易”理者也。



**【注释】**

① “随缘不变”：谓随千差万别的机缘，但本体不变。

② “无量”：谓多得不可计量。“无边”：谓广大而无边际。

③ “普现色身三昧”：谓菩萨得此三昧，则得显现种种色身以化益众生。

④ “三涂”即“三途”。指火途、血途、刀途。火途：谓地狱趣猛火所烧之处。血途：谓畜生趣互相所食之处。刀途：谓饿鬼趣以刀、剑、杖逼迫之处。“八难”：指见闻佛性有障碍的八种难处。即地狱、饿鬼、畜生、北俱卢洲、无想天、盲聋喑哑、世智辩聪、佛前佛后。地狱、饿鬼、畜生为三恶道，因业障太重，难见闻佛法。北俱卢洲人，福分很大，但不晓佛法，不能了生脱死。无想天是外道的地方，也不能了生脱死。盲哑人当然不能见闻佛法。世智辩聪是世人靠着小聪明，不肯虚心修行，甚至还会诽谤佛法。生在佛出生前或涅槃后的人，都不能见闻佛法。

⑤ “大慈大悲”：指佛、菩萨广大之慈悲。给予一切众生之快乐为大慈，拔掉一切众生之苦难为大悲。

⑥ “寂灭忍”，五忍中的第五忍，谓于第十地及妙觉间诸惑断尽达到涅槃寂灭之位。“第一”至高之意，寂灭忍为五忍中最高之忍。

⑦ “四相”：指生相、住相、异相、灭相。生相即由无而有；住相即成长之形；异相即衰老变坏；灭相即最终灭亡。此四相说明，一切有为法与无为法，皆迁流不息，生灭无常。

## 周易禅解卷九

### 系辞下传

八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。刚柔相推，变在其中矣。系辞焉而命之，动在其中矣。吉凶悔吝者，生乎动者也。刚柔者，立本者也。变通者，趋时者也。吉凶者，贞胜者也。天地之道，贞观者也。日月之道，贞明者也。天下之动，贞夫一者也。夫乾，确然示人易矣。夫坤，頹然示人简矣。爻也者，效此者也。象也者，像此者也。爻象动乎内，吉凶见乎外，功业见乎变，圣人之情见乎辞。天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位曰仁，何以聚人曰财。理财正辞，禁民为非曰义。

此直明圣人作“易”，包天地万物之理，而为内圣外王之学也。

盖自“八卦成列”，而天地万物之“象”，已皆“在其中矣”。“因而重之”，而天地万物之交，亦皆“在其中矣”。刚柔必互具刚柔，而天地事物之“变”又皆“在其中矣”。“系辞焉而命之”，而吾人慧迪从逆之“动”又皆“在其中矣”。

夫“吉凶悔吝”，皆由一念之动而生者也。一念之动，必有刚柔以立其本。一刚一柔，必有“变通”以趋于时。得其变通之正者则胜，不得变通之正者则负，故“吉”之与“凶”，唯以

“贞胜者也”。

此“易”中示人以圣贤学问，全体皆法天地事理，非有一毫勉强。是故“天地之道”，一健一顺，各有盈虚、消长之不同，皆以变通之正示人者也；“日月之道”，一昼一夜，亦有中昃、盈缺之不定，皆以变通之正为明者也。“天下之动”，万别千差，尤为“至赜”，实不可乱，乃归极于变通之一正者也。

夫“乾”之变，现于六十四卦，虽有一百九十二爻，无不“确然示人”以“易矣”。夫“坤”之变，现于六十四卦，虽亦一百九十二爻，无不“頫然示人”以“简矣”。此“易”、“简”之理，正所谓千变万化而“贞夫一者”也。

爻即效此“易”、“简”，象即像此“易”、“简”。苟吾心之“爻象”一“动乎内”，则事物之“吉凶”即“现乎外”。吉可变凶，凶可变吉，得此善变之方，乃见裁成辅相功业，而圣人所以教人之真情，则全“见乎”卦爻之“辞”，所应深玩细观者也。

是故“生生之谓易”，而“天地之大德”，不过此无尽之“生”理耳。圣人体天立极，其所以济民无疆者则在位耳。“何以守位”？则必全体天地之德，纯一不已之仁耳，仁则物我一体矣。庶必加之以富，故曰“财”；富必加之以教，故曰“义”，此内圣外王之学，一取法于天地事物者也。

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。

本法“天”、“地”、“身”、“物”以作八卦，既作八卦，遂能通“神明之德”于一念，“类万物之情”于一身。

作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸离。

驱鸟、獸、鱼、蛇于山泽，使民得稼穡者，乃深明物各宜丽其所者也，故“取诸离”。

包牺氏没，神农氏作。斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸益。

鱼、鸟之害既除，田畴之得利起。

日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑。

农事既备，商贾随兴。

神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，通其变，使民不倦；神而化之，使民宜之。易穷则变，变则通，通则久，是以自天祐之，吉无不利。黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸乾、坤。

通变神化，全体“乾”、“坤”之德，所谓“自强不息”、“厚德载物”者也。

剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，致远以利天下，盖取诸涣。

服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸随。

重门击柝，以待暴客，盖取诸豫。

“坤”如“重门”，“震”如“击柝”。“暴客”，温陵郭氏以为初至之客，甚通。盖使动者得随地而安也。

断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济，盖取诸小过。

弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下，盖取诸睽。

由上明故下悦，所谓“若大旱之望雨者”是也。

上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸大壮。

“震”木之下，别有天焉，“宫室”之象也。

古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数，后世圣人易之以棺槨，盖取诸大过。

以“巽”木入于泽穴之中。

上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸。

以“书契”代语言，遂令之与天同久。

是故易者，象也。象也者，像也。彖者，材也。爻

也者，效天下之动者也。是故吉凶生而悔吝著也。

由此观之，所谓“易”者，不过示人以象耳。而“象”也者，则是事物之克肖者也。所谓“彖”者，则是事物之材质也。所谓“爻”者，则是“效天下之动者”也。是故得有“吉凶”、“悔吝”之“生”、“著”也。夫动必有吉凶、悔吝之生、著，君子可不思所以慎其动乎。

阳卦多阴，阴卦多阳，其故何也？阳卦奇，阴卦偶，其德行何也？阳一君而二民，君子之道也。阴二君而一民，小人之道也。

欲慎真动，当辩君民之分于身心，孟子所谓“从其大体为大人，从其小体为小人”也。观于“阳卦多阴，阴卦多阳”，可以悟矣。

“奇”者，天君独秉“乾”纲之谓。“偶”者，意念爽带情欲之谓。“阳一”为“君”，而两阴之二为民以从之，所谓志壹则动气，故是“君子之道”。“阴二”为“君”，而两阳之一反为民以从之，所谓气壹则动志，故是“小人之道”。

《易》曰：憧憧往来，朋从尔思。子曰：天下何思何虑？天下同归而殊涂，一致而百虑。天下何思何虑？日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也。龙蛇之蛰，以存身也。精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。过此以往，未之或知也。穷神知化，德之盛也。

夫心之官则思，而不知思本无可思也。能思无思之妙，则无思无虑而殊涂同归。能达无思之思，则虽一致而具足百虑。

思而无思，所谓“退藏于密”，屈之至也。无思而思，所谓“感而遂通”，信之至也。屈乃所以为信，信乃所以为屈，观师所谓“往复无际，动静一源”，肇公所谓“其入离，其出微”，皆此理耳。

法界“离、微”之道，岂思议之可及，故曰“未之或知”。苟证此思即无思、无思而思之妙，则可以“穷神知化”矣。殊途同归，一致百虑，皆所谓“一君二民”之道也。

《易》曰：困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。子曰：非所困而困焉，名必辱。非所据而据焉，身必危。既辱且危，死期将至，妻其可得见耶。

妄计心外有法，而欲求其故，所谓“困于石”也。不知万法唯心①，而执有差别，所谓“据于蒺藜”也。无慧故名辱，无定故身危，丧法身慧命，故死期将至，永无法喜，故“不见其妻”，此“二君一民”之道也。

《易》曰：公用射隼于高墉之上，获之，无不利。子曰：隼者，禽也。弓矢者，器也。射之者，人也。君子藏器于身，待时而动，何不利之有？动而不括，是以出而有获，语成器而动者也。

“禽”喻惑，“器”喻戒定，“人”喻智慧。解之“上六”，独得其正，而居“震”体，如人有慧，故能以戒定断惑也。宗门

云：“一兔横身当古道，苍鹰才见便生擒”。亦是此意。

子曰：小人耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩。小惩而大诫，此小人之福也。《易》曰：履校灭趾，无咎，此之谓也。善不积，不足以成名。恶不积，不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也，故恶积而不可掩，罪大而不可解。《易》曰：何校灭耳，凶。

夫戒定之器必欲其成，障戒障定之恶必宜急去，勿轻小罪以为无殃，惩之于小则“无咎”，酿之于终则必“凶”，修心者所宜时时自省自改也。

子曰：危者，安其位者也。亡者，保其存者也。乱者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而家国可保也。《易》曰：其亡其亡，系于苞桑。

其亡，自有因过而憬悟以进德者，自有无过而托大以退道者，故君子虽未必有过，尤宜“乾乾惕厉”，如“否”之“九五”可也。“安其位”是德，“保其存”是知，“有其治”是力。

子曰：德薄而位尊，知小而谋大，力小而任重，鲜不及矣。《易》曰：鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。言不胜其任也。

欲居尊位，莫若培德；欲作大谋，莫若拓知；欲任重事，莫



若充力。德是法身，知是般若，力是解脱，三者缺一，决不可，以自利利他。

子曰：知几其神乎？君子上交不谄，下交不渎，其知几乎？几者，动之微，吉之先见者也。君子见几而作，不俟终日。《易》曰：介于石，不终日，贞吉。介如石焉，宁用终日，断可识矣。君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。

此所谓德厚而位自尊者也。十法界不出一心，名之为“几”。知此妙几，则上合十方诸佛本妙觉心，与佛如来同一慈力，故“上交不谄”；下合十方、六道、一切众生，与诸众生同一悲仰，故“下交不渎”。称性所起始觉，必能合乎本觉②，故为吉之先见。

子曰：颜氏之子，其殆庶几乎？有不善未尝不知，知之未尝复行也。《易》曰：不远复，无祇悔，元吉。

此所谓知大而谋自远者也，欲证“知几”之“神”，须修“不远”之“复”。

天地氤氲，万物化醇。男女构精，万物化生。《易》曰：三人行，则损一人。一人行，则得其友。言致一也。

此所谓力大而任可重者也。既有“不远”之“复”，须有“致一”之功。男慧女定，不使偏枯，乃可以成万德矣。

子曰：君子安其身而后动，易其心而后语，定其交而后求。君子修此三者，故全也。危以动，则民不与也。惧以语，则民不应也。无交而求，则民不与也。莫之与，则伤之者至矣。《易》曰：莫益之，或击之，立心勿恒，凶。

惟仁可以安身，惟知可以易语，惟力可以定交。仁是断德，知是智德，力是利他恩德。有此一者，不求益而自益。今“危以动”则德薄，“惧以语”则知小，“无交而求”则力小，不亦伤乎！

子曰：乾、坤，其易之门耶？乾，阳物也。坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体。以体天地之撰，以通神明之德。其称名也，杂而不越。于稽其类，其衰世之意耶？夫易，彰往而察来，而微显阐幽，开而当名，辩物，正言，断辞，则备矣。其称名也小，其取类也大。其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐，因贰以济民行，以明失得之报。

有“易”理即有“乾”、“坤”，由“乾”、“坤”即通“易”理，如城必有门，门必通城。盖“乾”是阳物，在天曰“阳”，在地曰“刚”，在人曰“知”。“坤”是阴物，在天曰“阴”，在地曰“柔”，在人曰“仁”。而阴不徒阴，阴必具阳；阳不徒阳，阳必具阴，故“阴阳合德，而刚柔有体”。

即天道而为地道，即地道而为人道，即人道而“体天地之撰”，“通神明之德”。“易”理既然，“易”书亦尔，所以六十四卦之名“杂而不越”。“杂”，谓大小善恶、邪正、吉凶之不同。

“不越”，谓总不外于阴阳二物之德。

然使上古之世，有善无恶，有正无邪，则此书亦可无作。今惟以衰世既有善恶、邪正之殊，欲即此善恶、邪正，仍归于非善非恶之至善，非邪非正之至正，所以方作“易”耳。

是以“易”之为书，能彰往因，能察来果，能以显事会归微理，能使幽机阐成明象。故以此开示天下万世，“名”无不“当”，“物”无不“辨”，“言”无不“正”，“辞”无不“断”也。

一卦止有一名，故“小”；一名具含众义，故“大”；包尽内圣外王之学，故“旨远”；辞不烦而意已达，故“文”；言偏而意无不圆，故“曲而中”；事定而凡情难测，故“肆而隐”。因决疑以“明失得之报”，遂令“民之蚩蚩”，亦可避失而趋得也。

易之兴也，其于中古乎？作易者，其有忧患乎？

言其有与民同患之深心也。

是故履，德之基也；谦，德之柄也；复，德之本也；恒，德之固也；损，德之修也；益，德之裕也；困，德之辨也；井，德之地也；巽，德之制也。

心慈而力健，故为“德基”；内止而外顺，故为“德柄”；天君为主，故是“德本”；动而深入，故“德”可“固”；譬如为山，故为“德修”；鼓舞振作，故为“德裕”；积而能流，故为“德辨”；入而能出，故为“德地”；遍入一切，故为“德制”。

素位而行之谓“履”，蕴高于卑之谓“谦”，为仁由己之谓“复”，动而有常之谓“恒”，去恶净尽之谓“损”，积善圆满之谓“益”，历境人心之谓“困”，有源不穷之谓“井”，无人不得

之谓“巽”。其实六十四卦，无非“与民同患”，内圣外王之学，且就九卦指点者，以其尤为明显故也。

履，和而至；谦，尊而光；复，小而辨于物；恒，杂而不厌；损，先难而后易；益，长裕而不设；困，穷而通；井，居其所而迁；巽，称而隐。

和即“兑”慈，“至”即“乾”健。“尊”即山高，“光”即“坤”顺。“小”即一阳而为众阴之主，入于群动，故“杂而不厌”。譬如为山，方覆一簣，故“先难而后易”。

鼓舞振作，则自然“长裕”。“穷”即泽之止水，“通”即坎之流水。由积故流，犹所谓隐居求志而行义达道也。“井”不动而泽及于物。“巽”能遍入一切事理深奥之域，故“称而隐”。

履，以和行，谦，以制礼，复，以自知，恒，以一德，损，以远害，益，以兴利，困，以寡怨，井，以辨义，巽，以行权。

此正明九卦之用如此。以此而为内圣外王之学，所以能归非善非恶之至善，非邪非正之至正，而圣人“与民同患”之线索，亦尽露于此矣。

按此九卦，亦即是以余九法，助成不思議观之旨。盖“易”即不思議境之与观也。作“易”者有“与民同患”之心，更设九法以接三根。“履”是真正发菩提心，上求下化。“谦”是善巧安心止观，“地中有山”，止中有观也。“复”是破法遍③，一阳动于五阴之下也。“恒”是识通塞④，能动能入也。“损”是道品⑤调适，能除惑也。“益”是对治助开，成事理二善也。

“困”是知次位，如水有流止，不可执性废修也。“井”是能安忍，谓不动而润物也。“巽”是离法爱，谓深入于正性也。

易之为书也不可远，为道也屡迁。变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适，其出入以度，外内使知惧，又明于忧患与故，无有师保，如临父母。初率其辞，而揆其方，既有典常，苟非其人，道不虚行。

易书虽具陈天地事物之理，而其实切近于日用之间，故不为远。虽近在日用之间，而初无死法，故“为道”“屡迁”。随吾人一位一事中，具有十法界之变化，故“变动不拘，周流六虚”。界界互具，法法互融，故“上下无常，刚柔相易”。所以法法不容执著，而“唯变所适”。

唯其一界⑥出生十界，十界趣入一界，虽至变而各有其度，故深明外内之机，使知竞业于一念之微。又明示“忧患”之道，及所以当“忧”当“患”之“故”，能今读是书者，虽无“师保”，而“如临父母”，可谓爱之深教之至矣。

是以善读“易”者，初但循其卦爻之辞，而深度其所示之法，虽云“不可为典要”，实有一定不易之典常也。然苟非其人，安能读“易”即悟“易”理，全以“易”理而为躬行实践，自利利他之妙行哉！

易之为书也，原始要终，以为质也。六爻相杂，唯其时物也。其初难知，其上易知，本末也。初辞拟之，卒成之终。若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备。噫！亦要存亡吉凶，则居可知矣。知者观其《彖》辞，则思

过半矣。二与四，同功而异位，其善不同，二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者，其要无咎，其用柔中也。三与五，同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜耶？

夫离却“始”“终”之质，则无“时物”。离却“时物”，亦无“始”、“终”。故学“易”者，须得其大体，尽其曲折，乃可谓“居观象，动观变”也。

然虽发心毕竟二不别，而“初”则“难知”，“上”则“易知”，以二心中先心难故。既发心已，终当克果，一本一末法如是故。是以“初辞拟之”，卒以此而成终。顾为学者，又不可徒恃初心已也。

若夫遍涉于万事万物之杂途，而撰成其德行，及深辩修行之是非，则非其中之四爻不备。夫事物虽有万殊，是非虽似纷糅，岂真难辩也哉！噫！亦要归于操存舍亡，迪吉逆凶之理，则所以自居者，断“可知”矣。知者观于“彖”辞，提纲挈领，以定大局，则虽时物相杂，而是非可辩，“思过半矣”。

何谓是之与非？且如“二”与“四”，同是阴也，而“誉”、“惧”不同，则“远近”之分也。“三”与“五”，同是阳也，而“凶”、“功”不同，则“贵贱”之分也。

柔宜近不宜远，“四”之位近君，故虽“多惧”，而“其要无咎”。“二”之位远君，但用“柔中”，故“多誉”也。刚宜贵不宜贱，“五”之位贵，上位必须刚德乃克胜也，此约“时位”如此。

若约“修证”者，智慧宜高远，行履宜切实稳当，故知内圣外王之学，皆于一卦六爻中备之。

易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者，非他也，三才之道也。道有变动，故曰爻；爻有等，故曰物；物相杂，故曰文；文不当，故吉凶生焉。

上明“质”与“时物”，且约人道言之，而实“三才之道”无不备焉。且如三画便是三才，而三才决非偏枯单独之理。当知一一才中，还具两才事理，故象之以六画。而“六者非他”，乃表一一画中，又各还具“三才之道”，不但“初”、“二”为地，“三”、“四”为人“五”、“上”为天而已矣。

是故三才各有“变动”之道，名之曰“爻”；有初、终、中间之等，故名曰“物”；物又互相夹杂不一，故名曰“文”；文有当与“不当”，故“吉凶”从此而“生”。而所以趋吉避凶，裁成辅相于天地者，则其权独归于学“易”之君子矣。

易之兴也，其当殷之末世，周之盛德耶？当文王与纣之事耶？是故其辞危。危者使平，易者使倾，其道甚大，百物不废。惧以终始，其要无咎，此之谓易之道也。

此正明学“易”之君子，于“末世”中而成“盛德”。自既挽“凶”为“吉”，又能中兴“易”道，以昭示于天下万世也。

夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险。夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻。能说诸心，能研诸侯之虑，定天下之吉凶，成天下之 者。是故变化云为，吉事有祥。象事知器，占事知来。天地设位，圣人成能。人谋鬼谋，百姓与能。八卦以象告，爻、彖以情言，刚柔

杂居，而吉凶可见矣。变动以利言，吉凶以情迁。是故爱恶相攻，而吉凶生；远近相取，而悔吝生；性伪相感，而利害生。凡易之情，近而不相得，则凶。或害之，悔且吝。将叛者，其辞惭。中心疑者，其辞枝。吉人之辞寡，躁人之辞多。诬善之人，其辞游；失其守者，其辞屈。

夫“易”道虽甚大，而“乾”、“坤”足以尽之。“乾易”而“知险”，“坤简”而“知阻”。惟其“知险”，故险亦成易，否则易便成险矣。惟其“知阻”，故阻亦成简，否则简亦成阻矣。悟此“简”、“易”、“险”、“阻”之理于心，故悦。知此挽回险阻，以成简易之不可草率，故其研虑。既悦其理，又研其虑，则知行合一，全体“乾”、“坤”之德，遂可以定“吉凶”，成“ ”也。

是故世间之“变化云为”，举凡“吉事”无不“有祥”。圣人于此，即“象事”而可以“知器”，即“占事”而可以“知来”矣。由此观之，天地一设其位，“易”理即已昭著于中，圣人不过即此以成能耳。

然其“易理甚深奥，亦甚平常。以言其深奥，则人谋鬼谋”，终不能测。以言其平常，则“百姓”何尝不“与能”哉！

夫百姓何以“与能”？即彼“八卦”，未尝不“以象告”。即彼“爻、象”，未尝不“以情言”。即彼“刚柔杂居”，而“吉凶”未尝不“可见”也。是故“易”卦之“变动”，不过以百姓之“利言”也。“易”辞之“吉凶”，不过以百姓之“情”令其“迁”善也。是故百姓之“爱恶相攻，而吉凶生”；“远近相取，而悔吝生”；“情伪相感，而利害生”。此百姓之情，即“易”中卦爻之情也。



凡易之情，近而“相得，则吉”；“不相得，则凶”。“或害之，悔且吝”矣。而此相得不相得之情，能致吉凶悔吝者，岂他人强与之哉！

试观“将叛者，其辞惭”，乃至“失其守者，其辞屈”，可见一切吉凶、祸福无不出于自心，心外更无别法。此“易”理所以虽至幽深，实不出于百姓日用事物之间，故亦可“与能”也。

## 说 卦 传

昔者圣人之作易也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。

夫因蓍有数，因数立卦，因卦有爻，此人所共知也。借此以“和顺道德”，“穷理尽性”，此人所未必知也。且蓍之生也，实由“圣人幽赞于神明而生”之；数之倚也，实参两于天地；卦之立也，实“观变于阴阳”；爻之生也，实“发挥于刚柔”，此尤人所不知也。

惟其蓍从圣人“幽赞”生，乃至爻从“发挥刚柔”生，故即此可以“和顺道德”，使进修之义条理有章。既得进修之义，则理可穷，性可尽，而天命自我立矣。作“易”之旨，顾不深与。

昔者圣人之作易也，将以顺性命之理，是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁

与义。兼三才而两之，故易六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章。天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。数往者顺，知来者逆，是故易逆数也。

吾人自无始以来，迷性命而顺生死，所以从一生二，从二生四，乃至万有之不同。今圣人作“易”，将以逆生死流，而“顺性命之理”。是以即彼自心妄现之天，立其道曰“阴与阳”，可见天不偏于阳，还具“易”之全理，所谓“随缘不变”也。即彼自心妄现之地，立其道曰“柔与刚”，可见地不偏于柔，亦具“易”之全理，亦“随缘不变”也。即彼自心妄计之人，立其道曰“仁与义”，仁则同地，义则同天，可见人非天地所生，亦具“易”之全理，而随缘常不变也。

天具地人之两，地具天人之两，人具天地之两，故“易”书中以“六画成卦”而表示之。于阴阳中又分阴阳，于柔刚中互用柔刚，故“易”书中以“六位成章”而昭显之也。

何谓“六位成章”？谓天地以定其位，则凡阳皆属天，凡阴皆属地矣。然“山泽”未始不“通气”，“雷风”未始不“相薄”，“水火”相反，而又未始“相射”也，是以“八卦相错”，而世间文章成矣。

即此“八卦相错”之文章，若从其从一生二，从二生四，从四生八之往事者，则是顺生死流。若知其八止是四，四止是二，二止是一，一本无一之来事者，则是逆生死流⑦。逆生死流，则是顺性命理。是故作“易”之本意，其妙在“逆数”也。谓起“震”至“乾”，“乾”惟一阳，即表反本还源之象耳。

雷以动之，风以散之，雨以润之，日以暄之，艮以

止之，兑以说之，乾以君之，坤以藏之。

先以定动犹如“雷”，后以慧拔犹如“风”，法性之水如“雨”，智慧之照如“日”。妙三昧为“艮止”，妙总持为“兑悦”，果上智德为“乾君”，果上断德为“坤藏”。

帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮。

“帝”者，吾人一念之天君也，不愤不启，不排不发，故“出乎震”。既发出生死心，须入法门以齐其三业⑧。三业既齐，须以智慧之明见一切法。既有智慧，须加躬行，智行两备，则得法喜乐，又可说法度⑨人。说法则降魔为战，战胜则赏赐田宅，乃至解髻珠以劳之。既得授记，则成道而登涅槃山⑩矣。

万物出乎震。震，东方也。齐乎巽，巽，东南也。齐也者，言万物之洁齐也。离也者，明也。万物皆相见，南方之卦也。圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。坤也者，地也。万物皆致养焉，故曰致役乎坤。兑，正秋也。万物之所说也，故曰说言乎兑。战乎乾。乾，西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者，水也，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也，故曰劳乎坎。艮，东北之卦也，万物之所成终而所成始也，故曰成言乎艮。

万物皆“出乎震”，况为圣为贤，成佛作祖，独不“出乎震”耶？万物皆“齐乎巽”，而三业可弗齐耶？万物皆“相见乎离”，而智慧可弗明耶？万物皆养于“坤”，而躬行可弗履践实

地耶？万物皆“说言乎兑”，而可无法喜以自娱，可无法音以令他喜悦耶？

“阴阳相薄”，即表魔佛攸分；“万物所归”，正是劳赏有功之意。自既“成终”，则能成物之始，自觉觉他之谓也。

约观心者：一念发心为帝，一切诸心心所随之，乃至三千性相<sup>⑪</sup>，百界千如<sup>⑫</sup>，无不随现前一念之心而出入也。

神也者，妙万物而为言者也。动万物者，莫疾乎雷；挠万物者，莫疾乎风；燥万物者，莫 乎火；说万物者，莫说乎泽；润万物者，莫润乎水；终万物始万物者，莫盛乎艮。故水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也。

夫“神”不即万物，亦不离万物，故曰“妙万物”也。一念菩提心，能动无边生死大海，“震”之象也。三观破惑无不遍，“巽”之象也。慧火干枯惑业苦水，“离”之象也。法喜辨才自利利他，“兑”之象也。法性理水润泽一切，“坎”之象也。首楞严三昧究竟坚固<sup>⑬</sup>，“艮”之象也。凡此皆“乾”、“坤”之妙用也，即八卦而非八卦，故曰“神”也。

乾，健也；坤，顺也；震，动也；巽，人也；坎，陷也；离，丽也；艮，止也；兑，说也。

“健”则可以体道，“顺”则可以致道，“动”则可以趋道，“人”则可以造道，“陷”则可以养道，“丽”则可以不违乎道，“止”则可以安道，“说”则可以行道，此八卦之德也。

乾为马，坤为牛，震为龙，巽为鸡，坎为豕，离为雉，艮为狗，兑为羊。

读此方知蠢动含灵，皆有佛性。虽一物各象一卦，而卦卦各有太极全德，则马、牛等，亦各有太极全德矣。

乾为首，坤为腹，震为足，巽为股，坎为耳，离为目，艮为手，兑为口。

若约我一身言之，则八体各象一卦，然卦卦有太极全德，则体体亦各有太极全德矣。又体体各有太极全德，则亦各有八卦全能也。又马、牛等各有首腹及手口等，则马、牛等各具八卦全能，尤可知也。

乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母。震一索而得男，故谓之长男；巽一索而得女，故谓之长女；坎再索而得男，故谓之中男；离再索而得女，故谓之中女；艮三索而得男，故谓之少男；兑三索而得女，故谓之少女。

只此众物各体之八卦，即是天地男女之八卦，可见小中现大，大中现小，法法平等，法法互具，真华严事事无碍法界也。

佛法释者：方便为“父”，智度①④为“母”，三观皆能破一切法为“长男”，三止皆能息一切法为“长女”，三观皆能统一切法为“中男”，三止皆能统一切法为“中女”，三观皆能达一切法为“少男”，三止皆能停一切法为“少女”。

乾为天，为圜，为君，为父，为玉，为金，为寒，为冰，为大赤，为良马，为老马，为瘠马，为驳马，为木果。坤为地，为母，为布，为釜，为吝啬，为均，为子母牛，为大舆，与文，为众，为柄，其于地也为黑。震为雷，为龙，为玄黄，为旉，为大涂，为长子，为决躁，为苍竹，为萑苇。其于马也，为善鸣，为异足，为作足，为的颡。其于稼也，为反生。其究为健，为蕃鲜。巽为木，为风，为长女，为绳直，为工，为白，为长，为高，为进退，为不果，为臭。其于人也，为寡发，为广颡，为多白眼，为近利市三倍。其究为躁卦。坎为水，为沟渎，为隐伏，为矫柔，为弓轮。其于人也，为加忧，为心病，为耳痛，为血卦，为赤。其于马也，为美脊，为亟心，为下首，为薄蹄，为曳。其于舆也，为多眚。为通，为月，为盗。其于木也，为坚多心。离为火，为日，为电，为中女，为甲冑，为戈兵。其于人也，为大腹，为乾卦。为鳖，为蟹，为赢，为蚌，为龟。其于木也，为科上槁。艮为山，为径路，为小石，为门阙，为果，为阍寺，为指，为狗，为鼠，为黔喙之属。其于木也，为坚多节。兑为泽，为少女，为巫，为口舌，为毁折，为附决。其于地也，为刚卤，为妾，为羊。

此广八卦一章，尤见“易”理之铺天匝地，不问精粗，不分贵贱，不论有情无情，禅门所谓“青青翠竹，总是真如；郁郁黄花，无非般若”。又云“墙壁瓦砾，皆是如来清净法身”。又云：“成佛作祖，犹带污名。戴角披毛，推居上位”。皆是此意。

前云“乾，健也；坤，顺也”，乃至“兑，说也”，而此

“健”等八德<sup>⑮</sup>，则能具造十界。且如“健”之善者，则“为瘠”，“为驳”。“顺”之善者，则“为地”，“为母”，其善者，则“为天”，“为君”，其善者，则“为瘠”，“为驳”。“顺”之善者，则“为地”，“为母”，其不善者，则“为吝”，“为黑”。下之六卦无不皆然。可见不变之理常自随缘，习相远也。然“瘠”、“驳”等仍是“健”德，“吝”、“黑”等乃是“顺”德。可见随缘之习理元不变，性相近也。

若以不变之体，随随缘之用，则世间但有“天”、“圆”乃至“木果”等可指陈耳，安得别有所谓“乾”！故《大佛顶经》云“无是见者”。若以随缘之用，归不变之体，则惟是一“乾健”之德耳，岂更有“天”、“圆”乃至“木果”之差别哉！故《大佛顶经》云“无非见者”。于此会得，方知孔子道脉，除颜子一人之外，断断无有能会悟者，故再叹曰“今也则亡”。

此中具有依正、因果、善恶、无记、烦恼、业苦<sup>⑯</sup>等一切诸法，而文章错综变化，使后世儒者无处可讨线索，真大圣人手笔，非子夏所能措一字也。欧阳腐儒乃疑非圣人所作，陋矣！陋矣！

## 序 卦 传

有天地，然后万物生焉。盈天地之间者唯万物，故受之以屯。屯者盈也。屯者，物之始生也。物生必蒙，故受之以蒙。蒙者，蒙也，物之稚也。物稚不可不养也，故受之以需。需者，饮食之道也。饮食必有讼，故受之以讼。讼必有众起，故受之以师。师者，众也。众必有所

比，故受之以比。比者，比也。比必有所畜，故受之以小畜。物畜然后有礼，故受之以履。履而泰，然后安，故受之以泰。泰者，通也。物不可以终通，故受之以否。物不可以终否，故受之以同人。与人同者，物必归焉，故受之以大有。有大者，不可以盈，故受之以谦。有大而能谦必豫，故受之以豫。豫必有随，故受之以随。以喜随人者必有事，故受之以蛊。蛊者，事也。有事而后可大，故受之以临。临者，大也。物大然后可观，故受之以观。可观而后有所合，故受之以噬嗑。嗑者，合也。物不可以苟合而已，故受之以贲。贲者，饰也。致饰然后亨则尽矣，故受之以剥。剥者，剥也。物不可以终尽，剥穷上反下，故受之以复。复则不妄矣，故受之以无妄。有无妄然后可畜，故受之以大畜。物畜然后可养，故受之以颐。颐者，养也。不养则不可动，故受之以大过。物不可以终过，故受之以坎。坎者，陷也。陷必有所丽，故受之以离。离者，丽也。

有天地，然后有万物。有万物，然后有男女。有男女，然后有夫妇。有夫妇，然后有父子。有父子，然后有君臣。有君臣，然后有上下。有上下，然后礼义有所错。夫妇之道，不可以不久也，故受之以恒。恒者，久也。物不可以久居其所，故受之以遁。遁者，退也。物不可以终遁，故受之以大壮。物不可以终壮，故受之以晋。晋者，进也。进必有所伤，故受之以明夷。夷者，伤也。伤于外者必反其家，故受之以家人。家道穷必乖，故受之以睽。睽者，乖也。乖必有难，故受之以蹇。蹇者，



难也。物不可以终难，故受之以解。解者，缓也。缓必有所失，故受之以损。损而不已必益，故受之以益。益而不已必决，故受之以夬。夬者，决也。决必有所遇，故受之以姤。姤者，遇也。物相遇而后聚，故受之以萃。萃者，聚也。聚而上者谓之升，故受之以升。升而不已必困，故受之以困。困乎上者必反下，故受之以井。井道不可不革，故受之以革。革物者莫若鼎，故受之以鼎。主器者莫若长子，故受之以震。震者，动也。物不可以终动，止之，故受之以艮。艮者，止也。物不可以终止，故受之以渐。渐者，进也。进必有所归，故受之以归妹。得其所归者必大，故受之以丰。丰者，大也。穷大者必失其居，故受之以旅。旅而无所容，故受之以巽。巽者，入也。入而后说之，故受之以兑。兑者，说也。说而后散之，故受之以涣。涣者，离也。物不可以终离，故受之以节。节而信之，故受之以中孚。有其信者必行之，故受之以小过。有过物者必济，故受之以既济。物不可穷也，故受之以未济终焉。

《序卦》一传，亦可作世间流转门说，亦可作功夫还灭门说，亦可作法界缘起门说，亦可作设化利生门说，在儒则“内圣外王”之学，在释则“自利利他”之诀也。

## 杂 卦 传

刚柔合德忧乐相关，与求互换，见杂相循，起止盛衰之变

态，乃至穷通消长之递乘，世法、佛法无不皆然。自治治人其道咸尔，而错杂说之，以尽上文九翼中未尽之旨。令人学此“易”者，磕著碰著，无不在“易”理中也。笔端真有化工之妙，非大圣不能有此。

乾刚坤柔，比乐师忧。临观之义，或与或求。屯见而不失其居，蒙杂而著。

“临”有能临、所临，以卦言之，阳临阴也；以爻言之，上临下也。“观”有观示、观瞻，二阳观示四阴，则阳为能示，阴为所示也；四阴观瞻二阳，则阴为能瞻，阳为所瞻也。

“建侯”而“利居贞”，故“见而不失其居”。“包蒙”而“子克家”，故“杂而著”。

震，起也。艮，止也。损、益，盛衰之始也。大畜，时也。无妄，灾也。

“损下益上”为衰之始，“损上益下”为盛之始。时无实法，而包容万事万物，故“大畜”须约时言，所谓“多识前言往行，以畜其德”。三大阿僧只劫<sup>①</sup>修行者是也。自恃“无妄”，则便成灾，所谓唯圣罔念作狂，又复道个如如，早已变了。

萃聚而升，不来也。谦轻而豫，怠也。

“劳谦”反得轻安，“豫悦”反成懈怠，修德者所应知。

噬嗑，食也。贲，无色也。

有间隔而可食，无采色为真“贲”，故违境不足惧，文采不足眩也。

兑见而巽，伏也。

欲说法者，还须入定，欲达道者，先须求志。

随，无故也。蛊，则伤也。

“随”不宜无事生事，“蛊”不妨随坏随修。

剥，烂也。复，反也。晋，昼也。明夷，诛也。

烂则必反，昼则必诛，祸兮福所乘，福兮祸所乘，学“易”者所应“观象玩辞”，观变玩占”者也。

井通而困，相遇也。

“井”不动而常通，“困”虽穷而相遇，此示人以自守之要道也。

咸，速也。恒，久也。

速即“感而遂通”，久即“寂然不动”，斯为定慧之道。

涣，离也。节，止也。解，缓也。蹇，难也。睽，外也。家人，内也。否、泰反其类也。

有“离”必有“止”，有“缓”必有“难”，有“外”必有“内”，有“泰”必有“否”，有“否”必有“泰”。类相反而必相乘，学“易”者不可不知。

大壮，则止。遁，则退也。

“壮”即宜止，“遁”即宜退，皆思患豫防之学。

大有，众也。同人，亲也。革，去故也。鼎，取新也。

众必相亲，相亲必革弊而“日新其德”。

小过，过也。中孚，信也。

有过不妨相规。相规乃可相信。

丰，多故也。亲寡，旅也。

“丰”必“多故”，“旅”必寡亲，素位而行，存乎其人。

离上而坎下也。

智火高照万法，定水深澄性海。

小畜，寡也。履，不处也。

但懿文德，则其道寡，虽辨定分，与时变通，而无定局。

需，不进也。讼，不亲也。大过，颠也。姤，遇也，柔遇刚也。渐，女归待男行也。颐，养正也。既济，定也。归妹，女之终也。未济，男之穷也。

不进乃可进，不亲乃可亲，大不可过，所以诫盈。柔能胜刚，所以成“遇”。定必须慧，故女“待男”。“养正”则吉，故须观“颐”。已定者不必言，但当谋其未定者耳。终则有始，穷则思通，凡此，皆言外之旨，象中之意也。

夬，决也，刚决柔也。君子道长，小人道忧也。

上云“乾刚坤柔”，则刚柔乃二卦之德，岂可以刚决柔，使天下有“乾”无“坤”，其可乎哉！且“立天之道曰阴与阳”，则天亦未尝无阴也；“立地之道曰柔与刚”，则地亦未尝无刚也。

今所谓“刚决柔”者，但令以君子之刚，而决小人之柔，则小人可化为君子，而“君子道长”。设使以小人之刚，而决君子之柔，则君子被害，而小人亦无以自立，必终至于忧矣。所以性善、性恶俱不可断，而修善须满，修恶须尽也。

问：何谓君子之刚？答：智慧是也。何谓君子之柔？答：慈悲是也。何谓小人之刚？答：瞋慢邪见是也。何谓小人之柔？答：贪欲痴疑是也。

噫？读此一章，尤知宣圣实承灵山密嘱，先来此处度生者矣。不然，何其微言奥旨，深合于一乘若此也，思之佩之。

## 易 解 跋

忆曩岁幻游温陵，结冬月台，有郭氏子来问“易”义，遂举笔属稿，先成《系辞》等五传，次成《上经》，而《下经》解未及半，偶应紫云法华之请，旋置高阁，屈指忽越三载半矣。今春应留都请，兵阻石城，聊就济生庵度夏。日长无事，为二三子商究大乘止观法门，复以余拈示“易”学，始竟前稿。

嗟嗟！从闽至吴，地不过三千余里；从辛巳冬至今夏，时不过一千二百余日，乃世事幻梦，盖不啻万别千差。交易耶？变易耶？至于历尽万别千差世事，时地俱易，而不易者依然如故。吾是以知日月稽天而不历，江河竞注而不流，肇公非欺我也。得其不易者，以应其至易；观其至易者，以验其不易，常与无常，二鸟双游。吾安知文王之于羑里，周公之被流言，孔子之息机于周流，而韦编三为之绝，不同感于斯旨耶？予愧无三圣之德之学，而窃类三圣与民同患之时，故阁笔而复为之跋，时乙酉闰六月二十九日也。北天目道人古吴藕益智旭书。

### 【注释】

①“万法唯心”：谓宇宙间一切事物和现象唯心所生，三界万有，唯是一心。

②“本觉”：指一切众生本来就有的觉性。顺本觉而渐渐生

起觉悟之智，叫做“始觉”。

③“破法遍”：十乘观法的第四观法，谓以空、假、中三观遍破诸惑。

④“识通塞”：十乘观法的第五观法，谓识别观智的通与塞，烦恼、生死、六蔽等为塞，菩提、涅槃、六度等为通，从而去塞而就通。

⑤“道品”：道法的品类，共三十七科，是修道的重要资粮。

⑥“一界”：谓诸多世界合成的一世界。

⑦“逆生死流”：谓声闻之人，断三界之惑，渐逆生死之流，而趋于涅槃之道，即为还归寂灭的因果。流转于生死的因果，则为顺生死之流。

⑧“三业”：指身、口、意三处所作的业。

⑨“法喜”：闻佛法时的欢喜。“法度”：谓法规和度量。

⑩“涅槃山”：对于生死之河而比喻涅槃山，故名涅槃山。

⑪“三千性相”：即诸法性相。“性相”：指诸法永恒不变的本性及其显现于外的形相。

⑫“百界”：天台宗的学说，以十界中各又有十界，所以称“百界”。“千如”：“千如是”的简称。天台宗的用语，以百界各又一一具有“如是相”，乃至“如是”本末究竟等十种如是。所以称“千如”。“如”：如各种法的各种相状，如法之实相。实相即是“如”。

⑬“首楞严三昧”：意为一切事物究竟坚固。

⑭“方便”：谓通于利他手段的智慧，或谓入真实能通的方法。“智度”：即“六度”或“波罗密”。意为度生死之海到达涅槃之彼岸。

⑮“八德”：即“大海八不思议”，以譬喻涅槃：1，渐渐转深；2，深难得底；3，同一咸味；4，潮不过时；5，有种种宝藏；6，大身众生居住；7，不宿死尸；8，万流大雨入海无增减。

⑩“依正”：依报与正报。一切众生，由过去之业感受心身，为“正报”。为其心身所依止的土地事物，为“依报”。“因果”：因者能生，果者所生。有因必有果，有果必有因。“无记”：谓既非善又非恶，无可区别以记者。“业苦”：指烦恼的业缘。

⑪“三大阿僧祇劫”：指无法计算的很长很长的时间。分为“初阿僧祇劫”、“二阿僧祇劫”、“三阿僧祇劫”，合称三大阿僧祇劫。



## 绪 言

陈德述

《四书禅解》原名《四书藕益解》，是明代著名僧人智旭的精心之作。智旭的《四书禅解》今只存《论语点睛》、《中庸直指》和《大学直指》三书，《孟子择乳》早已佚亡。智旭在讲到注释的顺序时说：《论语》孔子之书，故居首；《中庸》、《大学》皆子思所作，故居次；孟子学于子思，故居最后。可见，智旭是十分推崇孔子的。

### 一

古人曰：诗无达诂。其实不止是“诗”无达诂，就是《四书》亦无达诂。自古以来注释《四书》者不乏其人，但真正有见解的注释者不外乎是借《四书》来发挥自己的思想而已，因此对《四书》的注释内容十分丰富，有以训诂之学解者，有以玄学解者、有以杂释老之学解者、有以理学解者、有以近代之资产阶级学说解者。智旭的《四书禅解》溶儒佛于一体，真可谓独备一说。

佛教是古代印度释迦牟尼（约前 565——约前 485）所创立的。释迦牟尼是释迦族所建立的迦毗罗卫国饭净王之子。姓乔答摩，名悉达多。“释迦”、“牟尼”意为释迦族的圣人，是佛教徒对他的尊称。“佛”是“佛陀”的简称，是梵文 Buddha 的音译，意为“觉者”、“知者”、“觉”。觉有三义，“正觉”、“觉

他”、“圆觉”。佛教传入中国以后，和中国本有文化发生矛盾、冲突、斗争、最后吸收中国文化使逐步与中国文化互相摄取、含化形成中国化的佛教。

由于佛教渊源于印度，所以有它自己独特的概念、范畴体系，独特的思维方法、理论结构和价值追求。如佛教的概念有音译和意译两种，音译的概念，诸如“佛”、“般若”、“三昧”等不能从字面上去理解，就是意译的概念，诸如“色”、“法”、“我”、“漏”、“真理”等等也不能只从字面上去理解，它们有它独特的含义。“色”，相当于物质，指一切能变坏有质碍的事物。“法”，指事物或存在。“诸法”，指一切事物，包括物质或精神的。“我”是主宰或实体的意思。“漏”，指烦恼。这些概念在佛教中的含义，与我们平常所了解的完全不同。再如佛教的“真理”，并不是指对客观事物的正确认识，而是指“真如”。心即真如。真者真实，如者如常不变。佛教认为，外间的一切事物和现象都是虚妄不实、生灭无常的，只有心才是真实不变的。可见，他们说的“真理”与我们平常说的“真理”，其内涵有着天壤之别。佛学概念均有其自己的特殊规定性。

佛教的哲学理论基础是“缘起”说，认为世间的一切事物都处在因果联系之中，依一定的条件发生变化。在此基础上，建立一套独特的宗教的理论体系。

第一，“四谛说”：即苦谛、集谛、灭谛、道谛，是关于生死和涅槃因果的理论。苦谛，认为世间一切皆苦，人从生到死充满了无穷的苦恼，有生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、受别离苦，求不得苦、五盛阴苦。集谛，集是集合的意思。集谛是说一切都是由条件集合而成，是探求引起苦的原因的真理。认为“爱”和“欲”是世间一切苦的根本原因。灭谛，是探求人生如何解脱苦果，消除烦恼业障的途径。佛教认为，经过长期的修行，达到涅槃境界，就是获得解脱。可以说，灭谛就是证

得涅槃，获得解脱的真理。道谛：指断除“苦”、“集”而达到涅槃的理论和方法，即“八正道”等。

第二，“五蕴说”：“五蕴”又译为“五阴”，意为五和类别和五种积聚。佛教认为，世间的一切都是由五种因素积聚而成的，生灭无常，没有常固不变的主宰。五种因素就是：色、受、想、行、识五蕴。“色蕴”：指构成世界的四种物质，即地、水、火、风“四大”。“受蕴”：指外界作用于五官而产生的感受。“想蕴”指理性、概念活动。“行蕴”：指心理、意志活动，即造作。“识蕴”：指总的意识，即把想、行、受三蕴会聚起来。能对境界觉了分别。“了”谓觉了，“别”谓“区分”。这“五蕴”是对有为法所作的概括，有广狭二义，狭义指现实的人，广义为物质世界和精神世界的总和。这是佛教所研究和分析的基本对象。

第三，“十二因缘说”：为佛教“三世轮回”的基本理论，包括：无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死等十二部分。它们的缘起关系是：无明缘行、行缘识、识缘名色、名色缘六处、六处缘触、触缘受、受缘爱、爱缘取、取缘有、有缘生、生缘老死。这十二个部分，转辗成果，称为“因”，互为条件，称为“缘”。两者之间构成因果关系。

第四，法印说：“法印”是印证、标志的意思。法印包含三个独特的命题，即：诸行无常、诸法无我、涅槃寂静。“诸行无常”是说世间的一切事都是时刻处在生灭变化之中，没有常住性的。“诸法无我”，是说世间一切现象是因缘和合而成的，没有独立的实体或主宰者。“涅槃寂静”是说超脱生死轮回，进入涅槃境界。此三法印是佛教学说的三个特征，亦称“三相”。

第五，空论，是佛教各派的重要教义。“空”指事物之虚幻不实，或指理体之空寂明净。佛教认为，世界一切现象皆因缘和合而生，没有质的规定性和独立自在的自体，是假而不实的，故“空”。但佛教对“空”的解释各有不同，从否定对象上看，

分为“我空”和“法空”两种。从论证的方式上说，分为“分析空”和“当体空”两种。分析空就是把物质和时间分析到极微的“无方分相”和“无前后相”时，即显空相。当体空就是说对一切事物无须分解，只要用空的理法去观察，就可以明白事物本身是空的。从是否有终极真理来说，又有“但空”和“不但空”两种。把空看成是绝对的虚无，认识不到它是有的的一种存在形式，是但空；相反，如果能认识到事物不但有空的一面，还有不空的一边，空有不离，空有互摄，但不但空，即中道空。佛教各派还对空有种种不同的解释。总之，佛教认为：世界的一切事物和现象是空而不实的。

第六，因果论：即因果报应说。因是指原因，是能生；果是指结果，是所生。佛教认为，世间的一切事物，没有一个不是因缘和合而成的，因此有因必有果，有果必有因，世间的一切都处在因果联系之中。有“四缘”、“六因”、“十因”、“五果”等理论。四缘即因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘。六因即能作因、但有因、同类因、相应因、遍行因、异熟因。十因即随说因、观待因、牵引因、生起因、摄受因、引发因、定异因、同事因、相违因、不相违因。五果即异熟果、等流果、士用果、离系果、增上果。佛教认为，人现实的种种遭遇和造作，是前因之果，亦是后果之因。因果报应说是佛教的宗教理论体系中的基本理论。

以上是佛教理论中最基本的东西，从中看出了佛教理论的基本特色。

## 二

智旭（1599——1655），字素华，别号“八不道人”，晚年称“藕益老人”。俗姓钟，名际明，古吴木渎（今江苏吴县）人，

生于明代万历二十七年(1599)。少年时崇尚理学,敬服陆九渊和王阳明的心学,反对佛老,著《辟佛论》数十篇。后因读《莲池自知录》和《竹窗随笔》,改变对佛教的认识,不再反对佛教,将《辟佛论》焚之。天启二年(1622),从高僧德清弟子雪岭剃度,取法名智旭,进入径山(今杭州西北)修禅。后受具云栖寺,接着又受菩萨戒。此后,遍阅律藏,决心弘律,著述《毗尼事义集要》及《梵室偶谈》。崇祯四年(1631),究心天台宗,但又称不肯为天台宗子孙。次年,入灵峰山(今浙江孝丰县境内),造西湖寺。晚年,皈依净土宗,撰《净信堂集》。清顺治十二年(1655)正月在灵峰寺圆寂,寿五十七。

智旭一生著作不少,共四十余种,其门人编为《宗论》和《释论》两大类。《宗论》即《灵峰宗论》,共三十八卷。在其全部著作中,《阅藏知津》是最具有特点的著作。

智旭生活的明代,是我国封建社会的末期,长期为封建统治者服务的意识形态都处在衰微之中,佛教亦如此。明代佛教较为活跃的主要有禅宗和净土宗,其余各宗,乃气息奄奄。就是禅宗即以堕落。智旭指出:“今时丧心病狂无耻禅和,影响窃掠,听其言超佛祖之先,稽其行落狗彘之下”。智旭见“禅道僭滥”,而悲感“不忍见闻”而“痛哭流涕”。(《灵峰宗论》)在佛教如此衰微的情况下,智旭在理论上提出“融会诸宗”的主张。

智旭主张融会性、相二宗。性宗以天台宗和华严宗为代表,它主张真如缘起,以为唯一真心是诸法产生的本源,一切善恶染净均在一心之中,禅宗亦属于性宗的范畴。相宗以法相唯识宗为代表,它主张阿赖耶识缘起,用“识”说明诸法产生的本源,通过分析法相,说明诸法唯识的性质。对于这性、相二宗,智旭认为是“犹波与水,不可分隔”的,合之则互存,分之则两伤。还指出:性、相二宗的“源头”,皆是“现前一念”,由

此“则知三乘十二分教，皆吾心识注脚”。（《灵峰宗论》）智旭关于性相二宗融会的主张，即以贯彻在《四书禅解》之中。

智旭还主张禅教律三者的统一。智旭的这一主张亦是针对当时佛教的衰败而提出来的。他批评当时佛教的状况时指出：“今之学者，不惟分门别户，纵发心遍学，曾不知其一以贯之。所以，一入律堂，便将衣钵锡杖为标榜；一入讲席，便将消文贴句为要务；一入禅林，便将机锋转语为茶饭”。（《灵峰宗论》）即是修行一二十年，甚至高居方丈，自以为通禅、通教、通律的，若真正以佛心、佛语、佛行进行考核，很少有不违背的。所以，他认为不应把禅、教、律分裂开来，而应该是“同条共贯”，统一一致的。他说：“禅者佛心，教者佛语，律者佛行”，三者是一个整体。但是，今人只“知宗者佛心，教者佛语”，而“不知戒者佛身”，若此，“纵透千七百条公案、通十二部了义，止成依草附木，无主孤魄而已”。（同上）在智旭看来，“禅者教之纲，教者禅之纲”，“宗者无言之教，教者有言之宗”。即是说，不仅禅教律要统一，而且宗和教也要统一。它们都应统一在“直指人心，见性成佛”这一佛教的真旨上。

第三，推崇净土宗。净土宗是以专门修行往生阿弥陀佛净土的法门，宋代以后，成了佛教各派的共同信仰。到了明代亦是如此，出现了禅净双修状况。净土宗以佛教共宗的姿态传播着。智旭思想的特点是，“融会诸宗，归报净土”。他念佛的目的，是要“求生西方”。智旭先是修禅，不打算“往生净土”，后来发现毫无用处。继则禅净双修，进而发现末代禅病极为严重，最后舍弃参禅而“专事净土”。智旭通过他自己三十多年的实践证明，要想获得解脱，净土法门比起禅道来要直捷得多。于是，他立下万牛不能挽回的“求生西方”之志。

第四，援佛入儒，主张佛儒一家。智旭用佛教的概念、思想、价值观来解释儒家的概念、思想和经典。如以佛教的唯心

来解释儒家的“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”这“十六字诀”；以“菩提之基”解释“孝道”；以“明心见性”解释“尽心知性”；以“正念真如”解释“忠恕”；以“五戒”解释“五常”；以“真释”解释“真儒”；以“妙心”解释“知”，以“一心三观”解释“致”，以“幻现”解释“物”，以“推究幻影”解释“格”，由此，“致知格物”完全丧入了儒家的原意。智旭的结论是儒佛一家，三教同源。就“本源佛性”上说，三教原来是一家，“大道之在人心，古今唯此一理，非佛祖圣贤所得私也。统乎至异，汇乎至同，非儒、释、道所能局也。克实论之，道非世间，非出世间，而以道入真，则名出世；以道入俗，则名世间。真与俗皆迹也，迹不离道，而执迹以言道，则道隐。”“道无一，安得执一以为道？道无三，安得分三教以求道？”智旭认为，三教有一个共同的目的，治世或给世间以福祐，只是达到目的途径不同而已。智旭说：“三教深浅，未暇辨也，而仁民爱物之心则同”，“充惻隐之心，仁不可胜用，儒以之保民，道以之不疵疔于物，释以之度尽众生”。“自心者，三教之源，三教皆从此心施設”。（《灵峰宗论》）由于仁心为三教之源，那么三教圣人的根本任务是“不昧本心而已”。

概言之，智旭思想的特点是内则主张诸宗融合，外则强调儒佛一家，三教同源。

由于智旭倡导融会佛教各宗派，因而他在注释《四书》时，以佛教心性之学为根本指导的同时，融会了很多宗派，诸如天台宗、华严宗、唯识宗、禅宗的思想。智旭注释《四书》的目的是企图用《四书》来帮助显扬佛教的最高真理“第一义谛”。解《论语》的目的在于“开出世光明”、解《中庸》《大学》的目的在于“读不二心源”，解《孟子》的目的在于“饮其醇”而“存其水”。总之，智旭是采取“用楔出楔”的办法来借发佛家“心印”而已。

智旭以心印之学解释《四书》，使佛家的心性之学与儒家的心性之学溶为一体，认为天地万物，天下、国家、根身、器界以及富贵贫贱等等，皆心所显现之物，皆是自心所现境界，除此以外，别无他物。还说：“良知良能是万事万物之本源”（《论语点晴·学而注》，爱恶等感情亦是心所变现耳。（同上《颜渊注》）总之，智旭认为，心外无物，心外无民、心外无命。世间唯有心是真实存在的。智旭从这种唯心主义的观点出发，认为要使人性完满和升华，唯一的方法是修心养性。他说：“《大学》者，当体得名，常遍为义，即指吾人现前一念之心，心外更无一物可得，无可对待，故名当体。此心前际无始，后际无终，生而不死，死而无终，故名为‘常’；此心包容一切家、国、天下，无所不往，无所不住，无有分剂方隅，故名为‘遍’。学者，觉也。自觉觉他，觉行圆满，故名《大学》。‘大’字即标本觉之体，‘学’字即彰始觉之功。本觉是性，始觉是修。”（《大学直指序》）智旭主张性修不二，定慧双修。他认为《大学》从开始到“天下平”讲的“性修旨趣”；从“自天子”到终结讲的是“直示境观”、“点示悟修”。《中庸》是一部“约生灭门，返妄归真”的书。总之，智旭从心印之学出发，强调心、佛、众生的无差别性，认为心心相印，直指人心，通过修心养性，使人性完满和升华，便可达到见性成佛的佳境。经过智旭的注释和改造，《四书》成了佛学化的经典，使佛儒之学溶为一体了。

### 三

佛教源于印度，它在中国传播发展的历史，实质上是与中国本土文化不断融会的历史，即佛教中国化的历史。佛教在中国传播和发展的过程中，对中国的哲学、逻辑学、音韵学、语法学、诗歌、小说、音乐、绘画、雕塑、建筑、民俗等等方面



产生了深刻的影响，佛教成了中国文化中固有的不可分割的一部分。在佛教中国化的过程中，不只是抄袭或简单地，照搬印度佛教的理论，而是在此基础上有新的发展和新的贡献。

世界上任何一个民族的文化发展，都和宗教有密切不可分割的关系。宗族具有它巨大的极为重要的社会功能，过去是这样，现在和将来也决不能忽视这种作用。从某种意义上讲，一切宗教其目的都是为了完善人自在的内在本质的规定性。人的内在本质是什么呢？历来的哲学家们争论不休。中国的儒学大师孟子认为，人人都具有先验的善端、人性是善的；而法家的集大成者韩非则认为，善则后天形成的，人的本性是恶的。这两种认识，不能说不具偏颇性。西方有的哲学家说：“人类的地位是在神与兽之间，时而近乎神，时而近乎兽”；（普罗提诺）有的说：“人，从本质上说，是一种可怕的野兽”；（叔本华）有的说：“人，就是大自然的终极目的。宇宙中的各个角落没有任何物能够象人这样容易地把自己组织起来”；（爱默生）有的说：“人是一种政治动物”，（亚里斯多德）或“人是一种会制造工具的动物”；（富兰克林）还有的说：人的本质，就其现实性说，“是一切社会关系的总和”。（马克思）等等。或许，哲学家们对此问题还会争论一万年，因为从不同的角度去界说，就会有不同的结论。但是，不管怎么说，人之作为人的内在本质就是：理性、智慧、仁德、慈爱，以及对理想的追求。先哲亚里斯多德说得好：“如果人没有美德，人就成了动物中最邪恶、最残暴、色欲与食欲也是最大的动物。”因此，任何社会，任何人都必须修身养性，治心，树立社会公德，发扬人的善性，提高人的道德素质，具有绝对重要的意义。特别是在人欲横流、不仁不义、不忠不孝、道德沦丧，社会公德、道德素养每况日下的情况下，更应该如此。否则，社会将失去平衡与和谐，产生不安定的局面。为要治心，佛教具有它特殊的作用。

佛教的理论基础是“缘起性空”论，以有性众生为根本的研究对象，以此来揭开人生的秘密，使有情众生解脱人生的种种痛苦与烦恼。为此，佛教十分重视心、心所的研究，并且作出了详细的辨析，探索人的行善行恶的原因，提出对治而使人心净化的方法，从而除恶扬善，积善行德，使人的道德达到圆满的最高境界。佛教道德的总精神是：“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教”。佛教把是否“利他”作为划分是善还是恶的标准，提倡“自利利他”。对自己对他人都有利者是善，对自己不利对他大有利者是大善；对自己对他人都不利者是恶，对自己有利对他人不利者是大恶，即损人利己者为大恶。因此，佛教提倡以慈悲为怀，不但要怜爱自己的亲人、同胞，还是爱一切人，甚至怜爱一切生命，提倡十善，反对十恶。十恶指杀生、偷盗、乱搞两性关系、说假话谎话、挑拨离间、骂人和恶语中伤别人、言语下流、贪心、发怒、偏邪与邪恶的观念，以此相反者为“十善”。此外佛教还把窃取他人之物、抵赖债务、吞没寄存的财物、欺瞒共有财产、因便侵占、借势苟得、非法经营看作是恶的行为，等等。总之，佛教主张慈悲为怀、积善行德。所有这些在人欲横流、道德堕落、人性异化的社会环境中难道没有实际意义的吗？

第二，佛教是非常哲理化的宗教，其中具有无穷的智慧和科学的方法论。要对此问题作出深入的研究，务必写作专论。这里只举例说明：

一、佛教说，世间一切事物都是因缘和合而成的，没有独立自主的主体。这是先哲深邃的智慧，而且是科学的结论。它与现代哲学说的宇宙间的一切事物都是依一定地点、时间和条件为转移的这个论断是一致的。现代科学也证明，宇宙的一切事物都是由一定的要素构成的，依一定的条件而存在、而发展。大至太阳系、银河系，直至一切星系，小至分子、原子、基本

粒子，均是这样。随着时间的推移，事物构成的要素、结构发生了变化。事物的性质也就发生了变化，或生或灭亦是如此。任何事物的生灭不是无原而生，也不是无原而灭，总是处在因果相续、物质守恒之中的。佛教的缘起缘生的理论揭示了宇宙发展变化的真理。因此，就要求我们看待事物不能绝对化和僵死化。

二、佛教还提倡中道、反对执着于两边（两端）的方法论。佛教认为，偏于“有”或偏于“无”，偏于“假”或偏于“空”都是“边见”“邪见”。主张亦有亦无，非有非无。非空非假、亦空亦假。非一非一切，一即一切。色不异空，空不异色。色即是空，空即是色。“假”中包含着“中”和“空”，“空”中包含有“中”和“假”，“中”中包含有“假”和“空”。总之，“有”与“无”、“空”和“假”是互相融入而不相碍的。即佛教讲的中道是圆融中道。这和现代哲学讲的矛盾的对立统一，中介基本上是相一致的。事实上，如果只把矛盾看成对立的两极，否认它们的统一与同一，否认中介是错误的。我们可以从佛教中道论中吸取辩证思维的智慧，用以丰富科学的思维方法。

三、佛教哲学具有对认识主体和认识对象作细致分析的特点，我们亦可以从中吸取有益的智慧。如佛教把“心法”分析为：眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识等八种。把心所法分析为：遍行五、别境五、善十一、根本烦恼六、随烦恼二十、不定四，共五十一个，即五十一心所。再如：把“色”分析为显色四、形色二十、表色八，共32个。把“苦”分析为：“生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎会苦、爱别离苦、求不得苦、五取蕴苦，等等。总之，佛教哲学擅长于分析。这与儒道两家哲学具有明显的不同。儒家的“仁”、道家的“道”，其含义很广，但是是很模糊的庞统的。虽然佛教的分析哲学与儒道的模糊哲学各有其妙用，但佛教的对认识主体和认

识对象能作细致分析的智慧，令人钦叹不已。模糊认识是人类认识的一种形式，不论是过去、现在还是未来都有不可取代的地位，但是，在细加分析的基础上，更加准确地把握事物的本质和规律，从而具有更可靠的实证性和可操作性，却是认识发展的规律。所以，我们亦可以现代的科学方法为指导，从佛教的分析方法中吸取新的智慧。

第三，中国化的佛教作为中华文化的有机组成部分，它在建设现代中华新文化的过程中应该有它的地位和作用。若要弘扬中华文化，不认真研究佛教、或否定佛教，不吸取其中的智慧和有价值的东西，那应该说是一个错误。如果不研究佛教，就不能真正懂得汉代以后中华文化发展的规律，就不能真正懂得我国哲学发展的高峰宋明理学的特点，就不能真正懂得我国的小说、诗歌、绘画的风采和神韵，就不能真正懂得我国的民俗和民众的社会心理的特色，等等。总之，认真研究佛教是弘扬中华文化所必须的，也是建设现代新文化所必须的。为要做到这一点，必须进一步克服和肃清左的影响。

总之，佛教中包含着深邃的智慧和无穷的知识，必须认真分析研究佛教中包容的一切，吸取其中一切有教益的东西，为建设社会文明服务。智旭的《四书禅解》亦可作为借鉴。

## 自序

藕益子年十二，谈理学①而不知理；年二十，习玄门②而不知玄；年二十三，参禅③而不知禅；年二十七，习律④而不知律；年三十六，演教⑤而不知教。逮大病

几绝，归卧九华⑥，腐滓以为饌，糠粃以为粮，忘形骸，断世故，万虑尽灰，一心无寄，然后知儒也，玄也，佛也，禅也，律也，教也，无非杨叶与空拳⑦也。随婴孩所欲而诱之，诱得其宜，则哑哑而笑；不得其宜，则呱呱而泣。泣笑自在婴孩，于父母奚加损焉。顾儿笑，则父母喜；儿泣，则父母忧，天性相关，有欲罢而不能者。“伐柯伐柯，其则不远⑧”，今之诱于人者，即后之诱人者也。倘犹未免随空拳、黄叶而泣笑，其可以诱他乎？

维时彻因比丘，相从于患难颠沛，律学颇谙，禅观未了，屡策发之，终隔一膜。爰至诚请命于佛，卜以数阄，须藉《四书》，助显第一义谛⑨，遂力疾为拈大旨，笔而置诸笥中，屈指复十余年，彻因比丘，且长往矣。嗟嗟！事迈人迁，身世何实？见闻如故，今古何殊？变者未始变，而不变者亦未始不变，尚何存于一分无常、一分常之边执也哉⑩！

今夏述成《唯识心要》，偶以余力，重阅旧稿，改窜其未妥，增补其未备，首论《论语》，次《中庸》，次《大学》，后《孟子》。《论语》为孔氏书，故居首。《中庸》、《大学》，皆子思所作，故居次。子思先作《中庸》，《戴礼》列为第三十一，后作《大学》，《戴礼》⑪列为第四十二，所以章首“在明明德”，承前章末“子怀明德”而言，本非一经十传，旧本亦无错简，王阳明居士已辨之矣。孟子学于子思，故居后。解《论语》者曰《点睛》，开出世光明⑫也；解庸学者曰《直指》，谈不二心源⑬也；解《孟子》者曰《择乳》，饮其醇而存其水也。

佛祖圣贤，皆无实法⑭系缀人，但为人解粘去缚，今亦不过用楔出楔，助发圣贤心印而已。若夫趋时制艺，本非予所敢知，不妨各从所好。

丁亥孟冬九日古吴西有道人智旭漫识时在顺治四年

### 【注释】

①“理学”：我国宋明时期的哲学，它以儒家伦理思想为核心，同时融合了释老思想而形成的新儒学，它多以释解理欲、兼谈性命为主。宋明理学分为两大派：一派以程颐、朱熹为代表，该派把“理”提高到永恒的、至高无上的、先于天地而存在的绝对本体的地位。治学力主“即物穷理”。通常称为程朱学派。另一派以陆九渊、王阳明为代表，该派提出：“宇宙便是吾心，吾心便是宇宙”、“心外无物”、“心外无理”的理论，把“心”提到了宇宙本的高度，为学力主“致良知”，强调“知行合一”。通常称为陆王学派，或称陆王心学。

②“玄门”：老子《道德经》：“故‘常无’欲以观其妙，‘常有’欲以观其微。此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”“玄门”一语出于此。“习玄门”谓学习老氏道家之学。“不知玄”，指不知晓玄妙之道。

③“参禅”：禅宗修持的方法，即参究禅宗修行之道，以求得“明心见性”，谓之“参禅”。“参禅而不知禅”的“禅”指禅定之理。

④“习律”：律谓佛教对比丘和比丘尼所制定的禁戒，用以制伏诸恶。“习律”，谓习行律令。“习律而不知律”的“律”指《律藏》（佛教的重要典籍之一）。

⑤“演教”：教指载于佛教经典中的佛家语言，“演教”，为

学习佛教经典。“不知教”谓不明白佛语之义。

⑥“九华”：指九华山，位于安徽省青阳县西南，因山有九峰，形似莲花，故名。与峨眉、五台、普陀等山合称中国佛教四大名山。

⑦“杨叶”：杨树之叶。小儿啼哭时，父母用以逗哄小儿，莫哭莫哭，我给你黄金，于是小儿产生要黄金的思想，便不啼哭。此用以比喻佛教的方正之理义与巧妙之言辞。“空拳”：空手作拳，以哄小儿，说手中有某物，放开手时见无物，小儿复又啼哭。以此喻诸佛难于思议，用巧妙的办法调伏众生，使之明白法性本无所有，说明假和空的道理。作者借佛教“杨叶空拳”的比喻，说明儒、玄、佛、禅、律，本来没有，只有一种假名和空名，不过是用来诱人的一种手段而已。

⑧“伐柯伐柯，其则不远”：出自《诗经·国风》《伐柯》章。谓拿一把斧子砍木做斧柄，样式离你不远。作者引此句诗说明，玄、佛、禅、律、教只是一种诱人的东西，其各自的方法相差不远。

⑨“第一义谛”，又名真谛、圣谛。指涅槃、真如、实相、中道、法界、真空等。谛者，真实的道理，此道理为诸法中第一，所以称第一义谛。这里是说，要借《四书》来帮助显示佛教的真理。

⑩智旭晚年，经历明朝灭亡清朝立国的历史变迁，故有“变者未始变，而不变者亦未始不变”之叹！“无常”与“常”为二边偏执之见。世道变迁，变与不变无定准，所以不必存有“无常”与“常”之边见。表现出对世道变迁的无可奈何之情。

⑪“戴礼”：即《礼记》，为西汉今文礼学者戴德之侄子戴圣所编，称《小戴礼记》，简称《戴礼》，为儒家重要经典之一。《中庸》和《大学》只是其中的两篇。

⑫“出世光明”：谓如来佛出现于世，创立佛法，普度众生，

现出光明。这里指《论语》有出世光明的作用。

⑬“不二心源”：不二谓无差别。心为万法的根源，所以称为“心源”。不二心源谓一切诸法无差别，皆同虚空。这里说《中庸》所讲的是不二心源之说。

⑭“心印”：心者，佛心。印者：印记、标志。心印指禅宗的本意，不立文字，不依言语，直接以心为印记。此处言解《四书》的目的是助发佛家学说的本旨。



## 重刻序

道在人心①，如水在地，虽高原平地，了不见水，苟穴土而求之，无不得者，水喻吾心固有之“明德”，土喻吾心幻现之“物欲”，果能“格物致知”，无有不能明其明德者。然穴土取水，人无不施功求之，以非水不能生活故也。而道本心具，人多不肯施功，致物欲锢蔽真知，不知希圣希贤，甘心自暴自弃，由兹丧法身以失慧命②，生作走肉行尸，死与草木同腐，可不哀哉！

《四书》者，孔门上继往圣，下开来学，俾由“格物致知”以自明其“明德”，然后推而至于家国天下，俾家国天下之人，各皆明其“明德”之大经大法也。前乎此者，虽其说之详略不同，而其旨同；后乎此者，虽其机之利钝有异，而其效无异，诚可谓“先天而天弗违，后天而奉天时”，万世师表，百代儒宗也。其大纲在于明明德修道，其下手最亲切处在于格物慎独，克己复礼，主敬存诚。学者果能一言一字，皆向自己身心体究，虽一介匹夫，其经天纬地，参赞化育之道，何难得自本心；俾圣贤垂训，一番苦心，不成徒设，而为“乾”、“坤”大父大母增光，不愧与天地并称三才，可不自勉乎哉！

如来大法③，自汉东传，至唐而各宗悉备，禅道大兴，高人林立，随机接物，由是濂、洛、关、闽④以迄元、明诸儒，各取佛法要义以发挥儒宗，俾孔、颜心法

⑤，绝而复续。其用静坐参究以期开悟者，莫不以佛法是则是效，故有功深力极，临终豫知时至，谈笑坐逝者甚多。其诚意正心，固足为儒门师表，但欲自护门庭，于所取法者，不唯不加表彰，或反故为辟驳，以企后学尊己之道，不入佛法。然亦徒为是举，不思己既阴取阳排，后学岂无见过于师之人，适见其心量狭小，而诚意正心之不无罅漏也，深可痛惜！

明末藕益大师，系法身大士，乘愿示生，初读儒书，即效先儒辟佛，而实未知佛之所以为佛，后读佛经，始悔前愆，随即殚精研究，方知佛法乃一切诸法之本⑥，其有辟驳者，非掩耳盗铃，即未见颜色之瞽论也。遂发心出家，弘扬法化，一生注述经论四十余种；卷盈数百，莫不言言见谛，语语超宗，如走盘珠，利益无尽。又念儒宗上焉者取佛法以自益，终难究竟贯通；下焉者习词章以自足，多造谤法恶业，中心痛伤，欲为救援，因取《四书》、《周易》以佛法释之。解《论语》、《孟子》，则略示大义；解《中庸》、《大学》，则直指心源。盖以秉法华开权显实⑦之义，以圆顿教理⑧，释治世语言，俾灵山泗水⑨之心法，彻底显露，了无余蕴。其取佛法以自益者，即得究竟实益，即专习词章之流，由兹知佛法广大，不易测度，亦当顿息邪见，渐生正信⑩，知格除物欲，自能明其“明德”，由是而力求之，当直接孔、颜心传，其利益岂能让宋、元、明诸儒独得也已。

近来各界眼界大开，天姿高者，无不研究佛法，一唱百和，靡然风从。既知即心本具佛⑪性，无始无终，具

足常、乐、我、净⑫真实功德，岂肯当仁固让，见义不为，高推圣境，自处凡愚乎哉！以故伟人名士，率多吃素念佛，笃修净业，企其生见佛性，死生佛国而已。

施调梅、蔡禹泽、李筱和、陈鲁德、叶伯龄、彭笑潮、郁九龄居士等，宿具灵根，笃信佛法，一见《四书藕益解》，不胜欢喜，谓此书直指当人一念，大明儒释心法，于世、出世法⑬，融通贯彻，俾上中下根⑭，随机受益，深则见深，不妨直契菩提；浅则见浅，亦可渐种善根⑮。即欲刊板，用广流通，以此功德，恭祝现在椿萱，寿登期颐⑯，百年报尽，神归安养，过去父母，宿业消除，蒙佛接引，往生净土⑰，祈序于光，企告来哲。光自愧昔作阐提，毁谤佛法，以致业障覆心⑱，悟证无由，喜彼之请，企一切人于佛法中咸生正信，庶可业障同消，而心光俱皆发现矣。《周易禅解》，金陵已刻；《孟子择乳》，兵燹后失传。杨仁山居士，求之东瀛，亦不可得惜哉！

中华民国九年庚申孟夏常惭愧僧释印光撰

### 【注释】

①“道”：普遍意义规律、原理、准则，宇宙本原等等。但儒、释、道诸家对之又有不同的解释。佛教的“道”指法身、真如、真际等等。“道在人心”，指佛性存在于每个人心，只不过被物欲掩蔽不见而已，犹如水被土掩埋住一样。

②“法身”：具有佛德的自身。“慧命”：谓法身以智慧为寿命。由于物欲锢蔽以丧法身，由于自暴自弃，以失慧命。

③“如来大法”：指佛教。如来，佛的十种称号之一。

④“濂”：指周敦颐，因晚年在庐山建濂溪学堂讲学，世称濂溪先生，其学说被称为濂学。“洛”：指程颢、程颐二兄弟，由于他们长期在洛阳讲学，故其学派称为洛学。“关”：指张载，因讲学授徒于关中，故其所创学派称为关学。“闽”：指南宋时期宋代理学的集大成者朱熹，因他出生于福建，故其学派称为闽学。以上五人均是宋明理学的重要代表人物。

⑤“孔颜心法”：孔指孔子，颜指颜渊。心法：即心王，佛教称六识或八识的识体自身为心王，其意为精神作用的主体。这里指儒家学派的心性之学。孔子死后，儒家分为八派，其中颜氏之儒、子思之儒、孟氏之儒，继承和发展了儒家的心性之学。颜渊提倡“心斋”和“坐忘”。

⑥“佛法”：有两种含义：一谓佛所说的教法，二谓诸法的本体。此处的佛法为第二义。这里的“法”泛指世间内一切事物和现象。“一切诸法”：指万有之总称。佛法是一切诸法的本体，谓世间诸法均是佛法显现。

⑦“法华”：指佛教经典《法华经》。“开权显实”：权者方便，实者真实。开方便以显真实，是天台宗判教理论对八教的解释，认为八教的划分，是为了让不同根机的众生，都能了悟得到诸法的真实性的一种权便的作法。

⑧“圆顿”：指天台宗八教中的两教。圆教为化法四教中的第四教，即圆满、圆融不偏的教义。天台宗认为，《法华经》和天台宗就是圆融中道的圆教。顿教，为化仪四教中的第一教，即不经过若干阶次，顿即就可达到佛位的教义。禅宗就是提倡“顿悟成佛”的宗派。

⑨“灵山”：指古印度的灵鹫山，是释迦牟尼传道的地方，这里代称佛教。“泗水”：在山东省中部，发源于泗水县东蒙山南麓，流经曲阜县。曲阜为孔子出生的地方，故以代称儒学。

⑩“正信”：即正确的相信真正道法的心念。

⑪“佛性”：指觉性，一切众生皆具有觉悟的本性。

⑫“常乐我净”：为涅槃四德。“常”谓涅槃之体，恒常不变，没有生灭。“乐”谓涅槃之体，永远寂灭、安闲受用，无丝毫烦恼。“我”谓涅槃之体，得大自在，没有丝毫的束缚。“净”谓涅槃之体，解脱一切垢染，非常洁净。

⑬“世、出世法”：指世间法和出世间法。世间法：指世俗社会。出世间法：指超越世俗的涅槃境界。

⑭“上中下根”：佛教把众生的根性分上、中、下三品。根机上利，能接受佛的教育者为上根；根机劣钝，无法接受佛的教育者为下根；根机介于上下根之间，非利非钝者为中根。

⑮“菩提”：觉悟之意。随根机不同的众生施以教化，则受益有深浅的不同，上根之众生能接受佛的教益，受益较深，不妨直接与佛觉契合。即使根机劣钝的众生，亦可以渐种善根，使之改变恶劣根性。这是对《四书藕益解》所作的肯定判断。

⑯“椿萱”：谓父母。古时候，称父亲为椿庭，称母亲为萱堂，故用以代称父母。“期颐”：谓百岁。

⑰“净土”：指佛所居的国土，那里无五浊垢染。即清净之地，亦指佛国、佛土。

⑱“阐提”：谓断除一切善根，不能成佛之众生。“业障”：指由身、语、意造成的一切不利于修行佛教的言行。

## 论语点睛上

### 学而第一

子曰：“学而时习之，不亦说乎？有朋自远方来，不亦乐乎？人不知而不愠，不亦君子乎？”

此章以“学”字为宗主，以“时习”二字为旨趣，以“悦”字为血脉。“朋来”及“人不知”，皆是“时习”之时；“乐”及“不愠”皆是“说”之血脉无间断处。

盖人人本有灵觉之性，本无物累，本无不说，由其迷此本体，生出许多恐惧忧患①。今学，即是始觉②之智，念念觉于本觉，无不觉时，故名“时习”，无时不觉，斯无时不说矣。

此觉原是人所同然，故“朋来”而乐；此觉原无人我对待，故“不知”、“不愠”③。夫能历朋来人不知之时，而无不习、无不说者，斯为君子之学。若以知不知二其心，岂孔子之所谓“学”哉！

有子曰：“其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣。不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子

务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与？”

为仁，正是“为人”；不仁，便不可为人矣。“作乱”之本，由于“好犯上”；“犯上”之本，由于不孝弟；不孝弟，由于甘心为禽兽。

若不肯做衣冠禽兽，必“孝弟”以“为人”。为人，即仁、义、礼、智自皆具足，故“孝弟”是仁、义、礼、智之本。盖孝弟，是良知、良能；良知、良能，是万事万物之本源也④。

子曰：“巧言令色，鲜矣仁。”

“巧言”，口为仁者之言也。“令色”，色取仁也。“仁”，是心上工夫，若向言色处下手，则愈似而愈非。

曾子曰：“吾日（以）三（事而）省吾身：为人谋，而不忠乎？与朋友交，而不信乎？传不习乎？”

三事，只是已躬下一大事耳。倘有人我二相可得，便不“忠”、“信”；倘非见过于师，便不能“习”。此是既唯一以贯之之后，方有此真实切近功夫。

子曰：“道千乘之国，敬事而信，节用而爱人；使民以时”。

五者，以“敬事”为主。敬事，又从敬止功夫得来。

子曰：“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众而亲仁，行有余力，则以学文。”

养蒙，莫若学问；学问，不过求放心；求放心，莫若“格物致知”。“孝弟”、“谨信”乃至“学文”，皆格物致知之功也。直教一切时文行合一而修，不是先行后文。盖“文”，是道统所寄，孝、弟、忠、信等，即是“文”之实处，故曰：“文王既没，文不在兹乎？”若仅作“六艺”释之，陋矣！

子夏曰：“贤贤，易色，事父母能竭其力，事君能致其身，与朋友交言而有信，虽曰未学，吾必谓之学矣。”

“贤贤”，不但是好贤，乃步步趋趋之意。盖自置其身於圣贤之列，此即学之本也。事亲、事君、交友，皆躬行实践，克到圣贤自期待处，所以名为“实学”。

子曰：“君子不重则不威，学则不固。主忠信，无友不如己者，过则勿惮改。”

期心于大圣大贤，名为“自重”；戒慎恐惧，名为“威”；始觉之功，有进无退，名为“学固”。倘自待稍轻，便不能念念兢业惕厉，而暂觉远迷矣。此直以“不重”为根本病也。

“忠”，则直心、正念、真如⑤；“信”，则的确知得自己可为圣贤，正是自重之处。既能自重，更须亲师取友，勇于改过，此三，皆对证妙药⑥也。故知今之悦不若己，惮于改过者，皆是自轻者耳。又主忠信，是良药；友不如，惮改过，是药忌。



曾子曰：“慎终追远，民德归厚矣。”

“厚”，是本性之德，复其本性，故似归家⑦。

子禽问於子贡曰：“夫子至于是邦也，必闻其政，求之与？抑与之与？”子贡曰：“夫子温、良、恭、俭、让以得之，夫子之求之也。其诸异乎人之求之与？”

此可与“美玉章”参看。子贡以“沽”与“藏”为问，夫子再言“沽”之，只是“待价”二字，便与寻常沽法不同。今子禽以“求”并“与”为问，子贡亦言“求”之，只是说出“温、良、恭、俭、让”五字，便与寻常求法不同。

若竟说不求不沽，则与巢、许何别？若竟说求之沽之，则与功名之士何别？若知舜、禹有天下而不与焉，颜子居陋巷而非置斯民于度外，则知富强礼乐，春风沂水，合则双美，离则两偏矣。

子曰：“父在，观其志。父没，观其行。三年无改于父之道，可谓孝矣。”

此总就孝道上说。“观其志”，观其事父之心也；“观其行”，观其居丧之事也。

有子曰：“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美，小大由之。有所不行，知和而和，不以

礼节之，亦不可行也。”

“由之”，由其本和之礼也。“不行”者，废“礼”而尚“和”，礼不行而和亦不可行也。

有子曰：“信近于义，言可复也。恭近于礼，远耻辱也。因不失其亲，亦可宗也。”

欲慎终者，全在谋始，只贵“可复”、“可宗”，不必定复、定宗。

子曰：“君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。”

“敏事”，如颜子之请事斯语，惟此一事，更非余事也。“慎言”，即所谓仁者其言也讱。从敏事处得来，不是两概，就正“有道”，是慕道集义，不求“安”、“饱”，是箪瓢陋巷家风，非颜子不足以当此，故惟颜子“好学”。

子贡曰：“贫而无谄，富而无骄，何如？”子曰：“可也。未若贫而乐，富而好礼者也。”子贡曰：“《诗》云：‘如切如磋，如琢如磨’，其斯之谓与？”子曰：“赐也，始可与言《诗》已矣，告诸往而知来者”。

子贡之病，在愿息，文在悦不若己，故因其所明而通之，“告往”“知来”，全是策进他处。道旷无涯，那有尽极，若向乐

与礼处坐定，便非“知来”矣。

子曰：“不患人之不己知，患不知人也。”

自利则亲师取友，必要知人。利他，则应病与药尤要知人。”

### 【注释】

①“灵觉”：指众生本来具有的聪颖的觉悟。“本体”：指万法的根本自体，即真如、涅槃。“说”：同悦。这里是说，本来人人都具有聪颖的觉悟，没有物欲的牵累，不存在不悦的事情，但由于迷惑而不知真如本体，因而产生种忧愁和恐惧。

②“始觉”：谓顺本觉而渐渐生起的觉性之智。“本觉”：指一切众生本来就具有的觉性。这里是说，“学”是依于本觉而产始觉，再每一念都据本觉而觉悟，没有不觉悟的时候，即是“时习”。

③“不愠”：愠：怨怒。不愠：不怀怨怒。这里是说：无时不觉之觉悟，本是人人都具有的，不存在人与我的矛盾和对立。所以即使别人不理解我，也不要心怀怨怒。

④“良知”：儒家术语，谓先天具有的善性和认识本能，相当于佛家的“本觉”。“良能”：亦为儒家术语，谓先天具备的实现善性的能力。这里的“良知良能”指的是心或意识。“万事万物之本源”者，是说世间的一切事物全是心派生出来的。这是哲学上的唯心论。

⑤“有心”：正直而没有邪曲之心。“正念”：指正确的观念，即坚信往生极乐而不怀疑。“真如”：这里自性清净心，即脱离一切的俗物邪见，达到自由的心境状态。

⑥“妙药”：具有绝妙效果的药草，譬喻佛法。佛教认为，运用佛法去修行可以治好各种邪恶之症。有过不改，就是忌药，

有病不治。

⑦“本性”：指众生本来具有的性德，即本觉之心。这里作者认为，忠厚是本性之德，如果众生丧失忠厚之德而又恢复之，故似归家，即回归到自己本来的住处。

## 为政第二

子曰：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”

“为政以德”，不是以德为政，须深体此语脉。盖自正正他，皆名“为政”。“以德”者，以一心三观，观于一境三谛，知是性具三德也。三德秘藏，万法之宗；不动道场，万法同会。故譬之以北辰之居所①。

子曰：“《诗》三百，一言以蔽之，曰：‘思无邪’。”

此指示一经宗要，令人随文入观，即闻、即思、即修也。若知《诗》之宗要，则知千经万论，亦同此宗要矣。

子曰：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。”

五霸虽驾言于德、礼，总只政、刑；帝王虽亦似用政、刑，无非德、礼。盖德、礼，从格物诚意中来，孟子所谓“集义所生”；政、刑，从贤智安排出来；孟子所谓“义袭而取”也。

子曰：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”

只一“学”字到底，学者，觉也。

念念背尘合觉，谓之“志”；觉不被迷情所动，谓之“立”；觉能破微细疑网，谓之“不惑”；觉能透真妄关头，谓之“在天命”；觉六根皆如来藏，谓之“耳顺”；觉六识皆如来藏，谓之“从心所欲，不逾矩”②。此是得心自在，若欲得法自在，须至八十、九十，始可几之，故云：“若圣与仁，则吾岂敢”。此孔子之真语实语，若作谦词解释，冤却大圣一生苦心。

返闻闻自性，初须入流亡所，名之为“逆”，逆极而顺，故名“耳顺”，即闻所闻尽，分得耳门圆照三昧也③。

孟懿子问孝，子曰：“无违。”樊迟御；子告之曰：“孟孙问孝于我，我对曰‘无违’。”樊迟曰：“何谓也？”子曰：“生，事之以礼。死，葬之以礼，祭之以礼。”

克己复礼，方能以礼事亲，违礼，即非孝矣。

孟武伯问孝，子曰：“父母惟其疾之忧。”

此等点示，能令有人心者痛哭。

子游问孝，子曰：“今之孝者，是谓能养。

至于犬马，皆能有养，不敬，何以别乎？”

以犬马养，但养口体，能养志者，乃名为“敬”。

子夏问孝，子曰：“色难。有事，弟子服其劳，有酒食，先生馔，曾是以为孝乎？”

根于心而生于色，孝在心，而不独在事也。

子曰：“吾与回言终日，不违如愚。退而省其私，亦足以发，回也不愚。”

“私”者，人所不见之地，即“慎独”“独”字。惟孔子具他心道眼，能于语言动静之际，窥见其“私”，故曰：回也其心，三月不违仁。“退”非颜子辞退，乃孔子退而求之于接见问答之表耳。

子曰：“视其所以，观其所由，察其所安，人焉廋哉？人焉廋哉？”

己之“所以”、“所由”、“所安”，千停百当，则人之所以、所由、所安，不难视观察矣。故君子但求诸己，如磨镜然。

子曰：“温故而知新，可以为师矣。”

观心为“温故”，由观心故，圆解开发。得陀罗尼，为“知新④”。盖天下莫故于心，亦莫新于心也。

子曰：“君子不器。”

形而上者谓之道，形而下者谓之器，乾坤太极，皆器也。仁者见之谓之仁，智者见之谓之智，无非器也，况瑚璉斗筭，而非器哉！李卓吾云：“下学而上达，便是不器。”此言得之。

子贡问君子，子曰：“先行其言，而后从之。”

说得一丈，不如行得一尺，正是此意。

子曰：“君子周而不比，小人比而不周。”

生缘、法缘、无缘三慈，皆是“周”；爱见之慈，即是“比”⑤。

子曰：“学而不思，则罔；思而不学，则殆。”

“学而不思”，即有闻无慧；“思而不学”，即有慧无闻。“罔”者，如人数他宝，自无半钱分也。“殆”者，如增上慢人，堕坑落堑也。

子曰：“攻乎异端，斯害也已。”

“端”，头绪也。理本不异，但头绪一差，则天地悬隔。



子曰：“由！诲女知之乎？知之为知之，不知为不知，是知也。”

子路向能知所知上用心，意谓无所不知，方名为“知”，不是强“不知”以为“知”也。

此则向外驰求，全昧知体，故今直向本体点示，只要认得自己真知之体，更无二知。此与知见立知，即无明本，知见无见，斯即涅槃之旨参看，方见圣人道脉之妙。若舍此而别求知，不异丙丁童子求火，亦似骑牛觅牛矣⑥。

子张学干禄，子曰：“多闻阙疑，慎言其余，则寡尤。多见阙殆，慎行其余，则寡悔。言寡尤，行寡悔，禄在其中矣。”

何日无闻，何日无见，闻见不患不多，患不能阙疑殆，慎言行耳。“禄在其中”，是点破天爵天禄，乃吾人真受用处。若作有得禄之道解释，陋矣陋矣！

哀公问曰：“何为，则民服？”孔子对曰：“举直错诸枉，则民服。举枉错诸直，则民不服。”

惟格物诚意之仁人，为能“举直错枉”，可见民之服与不服，全由己之公私，不可求之于民也。

季康子问：“使民敬、忠以劝，如之何？”子曰：“临之以庄，则敬；孝慈，则忠；举善则教

不能，则劝。”

“临庄”，从知及仁守发源。知及仁守，只是致知诚意耳。“孝慈”、“举善”、“教不能”，皆是亲民之事，皆是“明德”之所本具。可见圣门为治，别无岐路，此节三个“则”字，上节两个“则”字，皆显示感应不忒之机，全在自己。

或谓孔子曰：“子奚不为政？”子曰：“《书》云：‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？”

此便是为政以德。

子曰：“人而无信，不知其可也。大车无輶，小车无轨，其何以行之哉？”

不信自己可为圣贤，如何进德修业？

子张问：“十世可知也？”子曰：“殷因于夏礼，所损益可知也。周因于殷礼，所损益可知也。其或继周者，虽百世可知也。”

来之事，圣人别有心法，与如来性具六通相同，如明镜无所不照；非外道所修作意五通可比也。

子张骛外，尚未能学孔子之迹，又安可与论及本地工夫，故直以“礼之损益”答之。然礼之纲要，决定不可损益，所损益者，因时制宜，随机设教之事耳。

若知“克己复礼”为仁，则知实智。若知随时损益之致，则知权智。既知“权”、“实”二智，则知来之道⑦，不外此矣。言近指远，善哉善哉！

子曰：“非其鬼而祭之，谄也。见义不为，无勇也。”

骂得痛切，激动良心。

### 【注释】

①“一心三观”：天台宗教义之一。谓一念生起能悟得“空、假、中”这三种对万法的认识。“一境三谛”：谓一种境界中融入“空、假、中”三谛。“性具”：即体具、理具。谓本觉之性。“三德”：指诸佛自利利他的三种德行，即：智德：破除一切无知而具有最高的智慧；断德：断尽一切烦恼而具有最洁净的涅槃境界；此二德属于自利之德。恩德：大慈大悲能救济一切众生之德。此为利他之德。这里作者解释“为政以德”之德，不是以德为政之德，而是众生本觉之性中具有佛性三德。此三德因隐藏于本觉之性中，故秘而不见。为万法的主宰。“道场”：指佛成道或众生学道之处。不改变道场，则各种佛法将会聚一处。此用以释“譬如北辰，居其所”之意。即指“万法之宗”、“万法会同”所起的作用，犹北极星居住在自己的位置上。

②“觉”：有觉察，觉悟之意。觉察：察知邪恶之事。觉悟：领悟真理。“尘”：指垢染。佛教说的“垢染”指种种烦恼。背尘即尘的反面，指清净之心。每一念都清净而无垢染者，叫做“志”。“迷情”：指凡夫不能认识万有的真实相状，而迷惑于把虚妄的假相当作真有，并由此而产生的种种妄见和转辗无常的情念。“疑网”：谓疑惑交织如网状。“真妄”谓“真”与“妄”。

一切诸法皆具有真与妄之二种性质。真者，真实。真实指自性清净心，即真如。妄谓一切世间之事物皆虚妄不实。“关头”。谓事情的关键处。觉能深透明白真妄的关键处，叫做“知天命”。“六根”：指眼、耳、鼻、舌、身、意等六种器官。“六识”：指眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识。“如来藏”：谓真如处在烦恼之中。谓能觉悟到在六根和六识中皆藏有如来佛性，就是“从心所欲，不逾矩”。

③“自性”：谓诸法各自具有不能改变的性质。“三昧”：“定”之意，谓心止于一处而不动。

④“观心”：谓观察心性如何。“陀罗尼”：意为“持”、“总持”。谓对于佛的教法、诸法之义、咒、忍，持有而不忘失。因心为万法之本，世间一切皆心法的显现，故观心为“温故”。由于观察心性，圆满了解心性的本质，断除各种妄见，就能得陀罗尼，这就是“知新”。

⑤“三慈”：指三种慈悲，给与欢乐叫“慈”，拔除痛苦叫做“悲”。三种慈悲即：众生缘慈悲，指凡夫、众生的慈悲，为小慈悲；法缘慈悲：指声闻、缘觉、菩萨三乘的慈悲，为中慈悲；无缘慈悲：指佛的不分亲疏的慈悲，为大悲。“爱见”：执着于人，不断除烦恼而生起的大悲心。“周”：普遍而不偏私。“比”：偏党。作者认为，“三昧”是周普，“爱见”是偏党。

⑥“体”：指事物本身固有而又区别他事相的质。“本体”：万法的根本自体。“真知”：即真正智慧之知，佛教的真正智慧是指能悟得世间的一切皆虚幻无常，而只有涅槃、真如才是真实的那种智慧。“知见”：意识与眼识所获得的认识。“无明”：愚痴，没有智慧。“涅槃”：指佛教全部修习所要达到的最高理想，意为熄灭生死轮回而后获得的一种精神境界。“丙丁童子”：司掌灯火之童子。丙丁属火。丙丁童子求火，犹言以火求火。此段注释是说，求知应在心上用功夫，不应在心外去求所谓知。如

果以知见来立知，是因为受无明的支配。如果求知不从心上求，就等于以火求火，以牛觅牛，求不到知的。

⑦“心法”，亦称“心王”，指精神活动的主体，即六识或八识的识体，相对于“心所”而言，为“心所”所依。“如来”：佛的十大称号之一，如即真如，乘真如之道来成正觉，故称如来。“六通”：亦称六神通，即天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神足通、漏尽通。“通”：作用自在无所阻碍。在这六通中，第六通只有圣人才能获得，其余五通凡夫皆可获得。“如来性具”。谓如来本觉之性。“外道”：佛教之外的一切学说。“作意”：心所法的一种，谓使心警觉，并引趋于外境。“五通”：指六通中的前五通，即凡夫所能获的神通。“实智”：实理之智。“权智”：权便之智。合称“二智”。此释知来世之事。认为佛教有自己的心法，因为这个心法是主宰心所法的，因此它无事不晓。对于来世有不可损益之事和可以损益之事，前者为克己复礼，后者为随机设教。知不可损益者为实智，知可以损益者为权智。认识了实权二智，就可以知来世之道。

## 八佾第三

孔子谓季氏：“八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也？”

卓吾云：季氏要哭。

三家者，以《雍》彻。子曰：“‘相维辟公，天子穆穆’，奚取于三家之堂？”

卓吾云：三家要笑。

子曰：人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”

世人虽甘心为不仁，未有肯甘弃礼乐者。但既弃仁，即弃礼乐，故就其不肯弃礼乐处唤醒之也。

卓吾云：季氏三家，哭不得，笑不得。

林放问礼之本，子曰：“大哉问！礼，与其奢也，宁俭。丧，与其易也，宁戚。”

“俭”，非礼之本，而近于本，故就此指点，庶可悟本。

子曰：“夷狄之有君，不如诸夏之亡也。”

此痛哭流涕之言也。呜呼！可以中国而不如夷乎？

季氏旅于泰山。子谓冉有曰：“女弗能救与？”对曰：“不能。”子曰：“呜呼！曾谓泰山，不如林放乎？”

卓吾云：季氏闻之，不胜扯淡，便是夫子救季氏处。

子曰：“君子无所争，必也射乎。揖让而升，下而饮，其争也君子。”

“必也射乎”，正是君子无所争处。

子夏问曰：“‘巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮’，何谓也？”子曰：“绘事后素”。曰：“礼后乎？”子曰：“起予者，商也！始可与言《诗》已矣。”

“素以为绚”，谓“倩”、“盼”是天成之美，不假脂粉，自称绝色也。

人巧终逊天工，故曰“绘事后素。”后者，落在第二义之谓。非素质后加五采之解。

“礼后乎”者，直斥后进之礼为不足贵，亦非先后之后。

卓吾云：与言《诗》，非许可子夏也，正是教礼苦心处。

子曰：“夏礼吾能言之，杞不足征也。殷礼吾能言之，宋不足征也。文献不足故也，足则吾能征之矣。”

无限感慨。

子曰：“禘自既灌而往者，吾不欲观之矣。”

方外史曰：禘自白椎而往者，吾不欲闻之矣。教自击鼓而往者，吾不欲听之矣。律自发心而往者，吾不欲观之矣。呜呼！古今同一痛心事，世出世法，同一流弊，奈之何哉①！

或问禘之说，子曰：“不知也。知其说者之于天下也，其如示诸斯乎？”指其掌。

程季清曰：“王者于天下大定之后，方行禘礼。尔时九州之方物，毕贡于前，历代之灵爽，尽格于庙，可谓竖穷横遍，互幽彻明，浹上洽下，无一事一物，不罗列于现前一刹那际矣。示天下如指其掌，不亦宜乎。”

方外史曰：既去“不知”，又“指其掌”，所谓此处无银三十两也。

祭如在，祭神如神在。子曰：“吾不与祭，如不祭。”



“与”，许也。“祭如不祭”，谓无诚心之人，故夫子不许之。

王孙贾问曰：“‘与其媚于奥，宁媚于灶’，何谓也？”子曰：“不然，获罪于天，无所祷也。”

卓吾云：媚，便获罪于天矣。

子曰：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”

花发之茂，由于培根，礼乐之文，本于至德。至德本于身，而考于古，即是千圣心法，故“从周”，只是以心印心，又“从周”，即从夏、商，即从太古也。

子入太庙，每事问。或曰：“孰谓鄹人之子知礼乎？入太庙，每事问。”子闻之，曰：“是礼也。”

卓吾云：只论礼与非礼，那争知与不知。

方外史曰：不知便问，是孔子直心道场处。若云虽亦问者，谬矣！

子曰：“射不主皮，为力不同科，古之道也。”

子贡欲去告朔之饩羊，子曰：“赐也！尔爱

其羊，我爱其礼。”

子贡见得是羊，孔子见即是礼，推此苦心，便可与读十轮佛藏二经②。（二经明剃发染衣者，不论具戒破戒，乃至不曾受戒，亦是佛弟子相，决定不可毁辱。）

卓吾云：留之，则为礼；去之，则为羊，故云“其羊”、“其礼。”

子曰：“事君尽礼，人以为谄也。”

于三宝境，广修供养，人亦以为靡费者多矣，哀哉！

定公问：“君使臣，臣事君，如之何？”孔

子对曰：“君使臣以礼，臣事君以忠。”

子曰：“《关雎》乐而不淫，哀而不伤。”

后妃不嫉妒，多求淑女以事西伯，使广继嗣之道，故“乐不淫”、“哀不伤”。若以求后妃，得后妃为解，可笑甚矣。《诗传》、《诗序》皆云“后妃求淑女”，不知紫阳何故别为新说。

哀公问社于宰我，宰我对曰：“夏后氏以

松，殷人以柏，周人以栗，曰：使民战栗。”子

闻之，曰：“成事不说，遂事不谏，既往不咎。”

哀公患三家之强暴，问于有若，有若对曰：“惟礼可御暴乱”。此端本澄源之论也。今云“战栗”以敬神明，似则似矣，然未能事人，焉能事鬼？未知敬止工夫，安能大畏民志哉！

卓吾云：实是说他，谏他，咎他，亦是说哀公，谏哀公，咎哀公。

子曰：“管仲之器小哉！”或曰：“管仲俭乎？”曰：“管氏有三归，官事不摄，焉得俭？”“然则管仲知礼乎？”曰：“邦君树塞门，管氏亦树塞门。邦君为两君之好，有反坫，管氏亦有反坫。管氏而知礼，孰不知礼？”

一匡天下处，是其“仁”。不俭，不知礼处，是其“器小”。孔子论人，何等公平，亦何等明白。盖大器已不至此，况不器之君子乎？

子语鲁大师乐，曰：“乐其可知也。始作，翕如也。从之，纯如也，皦如也，绎如也，以成。”

乐是心之声，闻其乐而知其德，故“翕如”、“纯如”等，须从“明德”处悟将来，非安排于音韵之末也。

仪封人请见，曰：“君子之至于斯也，吾未尝不得见也。”从者见之，出曰：“二三子何患于丧乎？天下之无道也久矣，天将以夫子为木铎。”

终身定评，千古知己，夫子真万古“木铎”也。

子谓《韶》，“尽美矣，又尽善也。”谓《武》，“尽美矣，未尽善也。”

觉浪禅师曰：此评乐，非评人也。盖《韶乐》能尽舜帝之美，又能尽舜帝之善；《武乐》能尽武王之美，未能尽武王之善。舜、武，都是圣人，岂有未尽善者。

方外史曰：王阳明谓金之分两不必同，而精纯同，以喻圣之才力不必同，而纯乎天理同，此是千古至论。故孟子曰：行一不义，杀一不辜，而得天下，皆不为也。是则同，亦是此旨。

子曰：“居上不宽，为礼不敬，临丧不哀，吾何以观之哉！”

即是吾不欲观之意，非是观其得失。

### 【注释】

①“白椎”：白色之椎。椎，打击能发声的小木。僧众开饭施财时，皆击之。“禅”：即禅定，指心专注一境，思想集中，修心见性。“击鼓”：谓比尼按规定日期集合讲说戒经时要击鼓。“教”：指佛、菩萨教化众生之言，即载之于三藏的语言。“发心”：指发愿向往净土之心。

②“十轮佛藏二经”：指《十轮经》和《佛藏经》。《十轮经》是《大方广十轮经》的略称，八卷。《佛藏经》四卷，属于戒律部。

## 里仁第四

子曰：“里仁为美，择不处仁，焉得知？”

里以宅身，尚知“以仁为美”。道以宅心，反不择仁而处，何其重躯壳，而轻性灵也！

子曰：“不仁者，不可以久处约，不可以长处乐。仁者安仁，知者利仁。”

见有心外之约乐，便不可久处长处，可见不仁之人，无地可容其身矣。“安仁”，则“约”“乐”皆安；“利仁”，则“约”、“乐”皆利，何等快活受用！

子曰：“惟仁者，能好人，能恶人。”

无好、无恶，故能好、能恶。无好、无恶，性量也。能好、能恶，性具也。仁，性体也。

子曰：“苟志于仁矣，无恶也。”

千年暗室，一灯能破。

子曰：“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”

此章皆诫训之辞，若处非道之富贵，去非道之贫贱，便是“去仁”，便不名为君子。若要真正成个君子，名实相称，须是“终食之间”不违，“造次”“颠沛”不违。

子曰：“我未见好仁者，恶不仁者。好仁者，无以尚之。恶不仁者，其为仁矣，不使不仁者加乎其身。有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者。盖有之矣，我未之见也。”

“恶不仁者”，用个“其为仁矣”四字，便是一串的工夫。

卓吾云：“无以尚之”，“不使不仁者加乎其身”，正是用力足处。“盖有之矣”，谓世界尔许大，岂无一日用力者，奈我未之见耳。望之之辞，“好仁者”就是惭，“恶不仁者”就是愧。

子曰：“人之过也，各于其党，观过，斯知仁矣。”

此法眼也，亦慈心也①。世人但于仁中求过耳，孰肯于过中求仁哉！然惟过可以观仁：小人有过，则必文之；仁人有过，必不自掩，故也。

子曰：“朝闻道，夕死可矣。”

不闻道者，如何死得！若知死不可免，如何不急求“闻道”。若知“朝闻”可以“夕死”，便知道是竖穷横遍，不是死了便断灭的。

子曰：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”

当与“食无求饱，居无求安”参看，便见圣贤学脉。

子曰：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”

“义之与比”，正所谓时措之宜，却须从“格物”、“慎独”来。若欲比义，便成“适”、“莫”，义来比我，方见“无适”、“莫处。”

比义，则为义所用；义比，则能用义。比义，则同告子之义外，便成袭取；义比，则同孟子之集义，便是性善。当与赵州使得十二时，《坛经》悟时转法华并参②。

子曰：“君子怀德，小人怀土。君子怀刑，小人怀惠。”

见德者，不见有土；见土者，不见有德。见法者，不见有惠；见惠者，不见有法。此皆独喻于怀，不可以告人者，譬如饮水冷暖自知而已。

子曰：“放于利而行，多怨。”

卓吾云：何利之有。

子曰：“能以礼让为国乎，何有？不能以礼让为国，如礼何？”

能以礼让，不但用得礼，亦为得国。不能以礼让为国，不但治不得国，亦用不得礼。

子曰：“不患无位，患所以立。不患莫己知，求为可知也。”

此对治悉檀③，亦阿伽良药也。

子曰：“参乎！吾道一以贯之。”曾子曰：“唯。”子出，门人问曰：“何谓也？”曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”

此切示下手工夫，不是印证，正是指点初心，须向一门深入耳④。“忠恕”真实贯得去，亦是有点省处，乃能如此答话，然不可便作传道看。颜子既没，孔子之道的无正传，否则两叹“今也则亡”，岂是诳语。

子曰：“君子喻于义，小人喻于利。”

“喻”字，形容君子小人心事，曲尽其致。“喻义”，故利亦



是义。“喻利”，故义亦是利。释门中发菩提心者，世法亦成佛法，名利未忘者，佛法亦成世法，可为同喻⑤。

子曰：“见贤，思齐焉。见不贤，而内自省也。”

方是“惭愧”二字实义，方是“三人行，必有我师”，方可云尽大地无不是药，此圣贤、佛祖总诀也。

子曰：“事父母，几谏；见志不从，又敬不违，劳而不怨。”

始终只一“几谏”。“几谏”只是敬父母，故期之以圣贤。“不违”、“不怨”，只是到底敬父母。

子曰：“父母在，不远游，‘游必有方’。”

“方”，法也。为法故游，不为余事也。“不远游”句，单约“父母在”说。“游必有方”，则通于存没矣。

子曰：“三年无改于父之道，可谓孝矣。”

子曰：“父母之年，不可不知也。一则以喜，一则以惧。”

“喜”、“惧”处，正是知处。不喜、不惧，便是不知。

子曰：“古者言之不出，耻躬之不逮也。”

为之难，言之得无诎乎？

子曰：“以约，失之者鲜矣。”

观心为要。

子曰：“君子欲讷于言，而敏于行。”

“讷言”、“敏行”，只是一事，观“欲”字而字便知。

子曰：“德不孤，必有邻。”

千里比肩，百世接踵。

卓吾云：有一善端，众善毕至。

方外史曰：此约观心释也。

子游曰：“事君数，斯辱矣。朋友数，斯疏矣。”

“辱”，则不能事其君。“疏”，则不能交其友。不数，正是纳忠尽谊之法，非为求荣求亲而已，亦非当去当止之谓。

### 【注释】

① “法眼”：泛指佛教用以观察事物、认识其真理的智慧。  
“慈心”：给人以乐之心。

② “适”：敌也；“莫”，慕也；“比”，亲也。君子无敌人，

无偏爱的人，唯仁义是亲。“集义”：孟子学说，犹言集善。孟子认为“浩然之气”必须与善心和天道配合。只有长期集善才能产生浩然之气。“赵州”：唐代比丘，曹州（山东曹县）人，姓郝氏，寿一百二十岁，谥真际大师。《坛经》：禅宗的重要经典，为慧能所作。“法华”：指《法华经》，是《妙法莲华经》之略称。《坛经》发挥和发展了《法华经》中的佛教心性之学。

③“对治悉檀”：四悉檀之一，指有针对性地施以教化，贪欲多者教以慈心，愚痴多者教以因缘观，施以种种方法，除去众生的恶根。“阿伽良药”：指阿伽陀药，此药具有能除去众多疾病的功能。

④“初心”：谓初发菩提（觉悟）之心而未能实行的时候。“一门”：谓涅槃之门。一门深入，谓必须艰苦修行，向达到涅槃的境界用功夫。

⑤“世法”：世间的事物和现象。“佛法”：指佛所说之法，即佛教教义。

## 公冶长第五

子谓公冶长，“可妻也。虽在缱绻之中，非其罪也。”以其子妻之。

子谓南容，“邦有道，不废；邦无道，免于刑戮。”以其兄之子妻之。

曰“非其罪”，曰“免于刑戮”，只论立身，不论遇境，今人还知此意否？

子谓子贱，“君子哉若人！鲁无君子者，斯焉取斯？”

卓吾云：把子贱来做一尊贤取友的榜样，非特赞子贱已也。

子贡问曰：“赐也何如？”子曰：“女，器也。”  
曰：“何器也？”曰：“瑚琏也。”

卓吾批“问”处云：也自负。

方外史曰：只因子贡自负，所以但成一器，不能到君子不器地位。

或曰：“雍也仁而不佞。”子曰：“焉用佞？”

御人以口给，屡憎于人。不知其仁，焉用佞？”

“不知其仁”，谓佞者本具仁理，而全不自知，可见佞之为害甚也。

子使漆雕开仕，对曰：“吾斯之未能信。”子说。

唯其信有斯事，所以愈觉“未能信”也。今之硬作主宰，错下承当者，皆未具信根故耳。“寡过未能”，“圣仁岂敢”，既不生退屈，亦不增上慢，其深知六即者乎？

子曰：“道不行，乘桴浮于海。从我者，其由与？”子路闻之，喜。子曰：“由也好勇过，我无所取材。”

正为点醒子路而发，非是叹道不行。

孟武伯问：“子路仁乎？”子曰：“不知也。”又问。子曰：“由也，千乘之国，可使治其赋也，不知其仁也。”

“求也何如？”子曰：“求也，千室之邑，百乘之家，可使为之宰也，不知其仁也。”

“赤也何如？”子曰：“赤也，束带立于朝，可使与宾客言也，不知其仁也。”

此与下论“言志章”参看，便见夫子深知三人处。

子谓子贡曰：“女与回也孰愈？”对曰：“赐也，何敢望回？回也，闻一以知十；赐也，闻一以知二。”子曰：“弗如也。吾与女，弗如也。”

子贡之“亿则屡中”是病，颜子之“不违如愚”是药，故以药病对拈，非以胜负相形也。

子贡一向落在闻见知解窠臼，却谓颜子“闻一知十”，虽极赞颜子，不知反是谤颜子矣，故夫子直以：“弗如”二字贬之。

盖凡知见愈多，则其去道愈远。幸而子贡只是“知二”，若使“知三”，“知四”，乃至“知十”，则更不可救药。故彼自谓“弗如”之处，正是可与之处。如此点示，大有禅门杀活全机，惜当机之未悟，恨后儒之谬解也。

宰予昼寝，子曰：“朽木不可雕也，粪土之墙不可朽也，于予与何诛！”子曰：“始吾于人也，听其言而信其行。今吾于人也，听其言而观其行。于予与改是。”

责宰我处，可谓雪上加霜。

卓吾云：乃牵联春秋之笔。

子曰：“吾未见刚者。”或对曰：“申枨。”子曰：“枨也欲，焉得刚？”

只说枨是“欲”不是“刚”，不可以“刚”与“欲”对辨，以对“欲”说“刚”，非真刚故。

子贡曰：“我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人。”子曰：“赐也，非尔所及也。”

卓吾云：推他上路。

子贡曰：“夫子之文章，可得而闻也。夫子之言性与天道，不可得而闻也。”

言“性”言“天”，便成文章，因指见月，便悟“性”、“天。”子贡此言，只得一半。若知文字相即解脱相，则闻即无闻。若知不可说法，有因缘故，亦可得说，则无闻即闻①。

子路有闻，未之能行，唯恐有闻。

卓吾云：画出子路。

方外史曰：子路长处在此，病处亦在此。若知不许夜行，投明须到之理，便如颜子之从容请事矣。

子贡问曰：“孔文子何以谓之‘文’也？”子曰：“敏而好学，不耻下问，是以谓之‘文’也。”

卓吾云：于子贡身上，亦甚有益。盖“愿息”、“悦不若己”，是子贡病痛耳。

子谓子产，“有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义。”

不遗纤善。

子曰：“晏平仲善与人交，久而敬之。”

卓吾云：“久而敬之”四字，的是交法。

子曰：“臧文仲居蔡，山节藻梲，何如其知也？”

卓吾云：夫子论“知”，只是务民之义，敬鬼神而远之。

子张问曰：“令尹子文三仕为令尹，无喜色。三已之，无愠色，旧令尹之政，必以告新令尹。何如？”子曰：“忠矣。”曰：“仁矣乎？”曰：“未知，焉得仁？”“崔子弑齐君，陈文子有马十乘，弃而违之。至于他邦，则曰：‘犹吾大夫崔子也！’违之。之一邦，则又曰：‘犹吾大夫崔子也！’违之。何如？”子曰：“清矣。”曰：“仁矣乎？”曰：“未知，焉得仁？”

仁者必“忠”，“忠”者未必“仁”，“仁”者必“清”，“清”者未必“仁”。

卓吾云：仲尼认得“仁”字真。

季文子三思而后行。子闻之，曰：“再，斯可矣。”

卓吾云：“三”，疑也。“再”，决也。要知“三”不是三遭，



“再”不是两次。

子曰：“宁武子邦有道则知，邦无道则愚。其知可及也，其愚不可及也。”

子在陈，曰：“归与！归与！吾党之小子狂简，斐然成章，不知所以裁之。”

木铎之任，菩萨之心②。

子曰：“伯夷、叔齐，不念旧恶，怨是用希。”

周季侯曰：“旧”字，如飞影驰轮，倏焉过去之谓。

方外史曰：如明镜照物，妍媸皆现，而不留陈影。此与“不迁怒”同一工夫。

子曰：“孰谓微生高直？或乞醯焉，乞诸其邻而与之。”

卓吾云：维直道也，非讥议微生高也。

子曰：“巧言，令色，足恭，左丘明耻之，丘亦耻之。匿怨而友其人，左丘明耻之，丘亦耻之。”

读此便知《春秋》宗旨。《春秋》只是扶三代之直道耳。

颜渊季路侍，子曰：“盍各言尔志？”子路

曰：“愿车马衣轻裘，与朋友共，敝之而无憾。”  
颜渊曰：“愿无伐善，无施劳。”子路曰：“愿闻子之志。”子曰：“老者安之，朋友信之，少者怀之。”

子路忘物，颜子忘善，圣人忘己。忘己，故以“安”还老者，“信”还朋友，“怀”还少者。

子曰：“已矣乎！吾未见能见其过，而内自讼者也。”

千古同慨。盖“自讼”，正是圣贤心学真血脉。

子曰：“十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好学也。”

孔子之“忠信”与人同，只是“好学”与人异。“好学”二字，是孔子真面目，故颜渊死，遂哭云：“天丧予。”

### 【注释】

①“解脱相”：谓无生之相。文字是诠释和表达义理的工具。如果认为，只要知道了表达和诠释佛教教义的文字，就能获得解脱的话，那就是“闻即无闻”因为要获得解脱，必须要在心上用功夫。“不可说法”：谓佛法真理，只可以证知，不可以盲说。以有因缘故可得说。“因缘”：指产生某种结果的原因或条件。依据某种条件，不可说的佛法，亦可以说。这里是说：只有能证知佛法真理，才算是有闻。

---

②“菩萨心”：修行达到自利利他的境界时，称之为菩萨。菩萨心即慈善之心、慈悲之心。

## 雍也第六

子曰：“雍也可使南面。”

只是可“临民”耳，岂可说他做得王帝。

仲弓问子桑伯子，子曰：“可也，简。”仲弓曰：“居敬而行简，以临其民，不亦可乎？居简而行简，无乃大简乎？”子曰：“雍之言然。”

只是论“临民”之道，不是去批点子桑伯子。

哀公问：“弟子孰为好学？”孔子对曰：“有颜回者好学，不迁怒，不贰过，不幸短命死矣。今也则亡，未闻好学者也。”

无怒、无过，本觉之体；“不迁”、“不贰”，始觉之功，此方是真正好学。曾子以下，的确不能通此血脉，孔子之道，的确不曾传与他人。

有所断故，名为“不迁”、“不贰”。若到无所断时，则全合无怒、无过之本体矣。孔子、颜渊，皆居学地，人那得知。

子华使于齐，冉子为其母请粟。子曰：“与之釜。”请益。曰：“与之庾。”冉子与之粟五秉。子曰：“赤之适齐也，乘肥马，衣轻裘。吾闻之也：君子周急，不继富。”

原思为之宰，与之粟九百，辞。子曰：“毋以与尔邻里乡党乎！”

子谓仲弓曰：“犁牛之子骍且角，虽欲勿用，山川其舍诸？”

卓吾云：夫子论仲弓如此耳。

子曰：“回也，其心三月不违仁。其余，则日月至焉而已矣。”

颜渊心“不违仁”，孔子向何处知之？岂非法眼、他心智耶？

“三月”者，如佛家九旬办道之期②。“其心”、“其余”，皆指颜子而说，只因心“不违仁”，得法源本，则其余枝叶，日新月异，德业并进矣。此方是“温故知新”。

季康子问：“仲由，可使从政也与？”子曰：“由也果，于从政乎何有？”曰：“赐也，可使从政也与？”曰：“赐也达，于从政乎何有？”曰：“求也，可使从政也与？”曰：“求也艺，于从政乎何有？”

季氏使闵子骞为费宰，闵子骞曰：“善为我辞焉。如有复我者，则吾必在汶上矣。”

有志气，有节操，羞杀仲由、冉求。

伯牛有疾，子问之，自牖执其手，曰：“亡之，命矣夫。斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！”

说一“命”字，便显得是宿命，便知为善无恶果。

子曰：“贤哉，回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐，贤哉，回也！”

乐不在簞、瓢、陋巷，亦不离簞、瓢、陋巷，簞、瓢、陋巷，就是他真乐处。惟仁者可久处约，约处就是安处利处。若去簞、瓢、陋巷非可乐，则离境谈心，何啻万里。

冉求曰：“非不说子之道，力不足也。”子曰：“力不足者，中道而废。今女画。”

子谓子夏曰：“女为君子儒，无为小人儒。”

从性天生文章，便是“君子儒”；从文章著脚，便是“小人儒”。即下学而上达，便是“君子儒”；滞于下学，便是“小人儒”。若离下学而空谈上达，不是“君子儒”，亦不是“小人儒”，便是今时狂学者。

子游为武城宰，子曰：“女得人焉尔乎？”

曰：“有澹台灭明者，行不由径，非公事，未尝至于偃之室也。”

卓吾云：真能得人。

子曰：“孟之反不伐，奔而殿，将入门，策其马，曰：‘非敢后也，马不进也。’”

子曰：“不有祝鮀之佞，而有宋朝之美，难乎免于今之世矣。”

子曰：“谁能出不由户，何莫由斯道也？”

道不可须臾离，信然信然，何故世人习而不察，日用不知。

子曰：“质胜文则野，文胜质则史，文质彬彬，然后君子。”

“质”如树茎，“文”如花叶，还有一个树根。由有树根，故使茎枝、花叶皆是一团生机。彬彬”者，生机焕彩也。

子曰：“人之生也直，罔之生也幸而免。”

卓吾云：不直的都是死人。

子曰：“知之者，不如好之者。好之者，不如乐之者。”

知个甚么，好个甚么，乐个甚么？参。

卓吾云：不到乐的地步，那得知此？

子曰：“中人以上，可以语上也。中人以下，不可以语上也。”

“不可语上”，须以上作下说，为实施权也。“可以语上”，方知语语皆上，开权显实也。

樊迟问知，子曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”问仁，曰：“仁者先难而后获，可谓仁矣。”

晓得民义，便晓得鬼神道理。惟其晓得，所以能“敬”能“远”，非以不可知而“敬”之“远”之也。不能“先难”，便欲商及获与不获，知难非难，则请事斯语，欲罢不能，岂获与不获，可动其心！

子曰：“知者乐水，仁者乐山。知者动，仁者静。知者乐，仁者寿。”

形容得妙。“智者”、“仁者”，不是指两人说。“乐”者，效法也。智法水，仁法山。法水故动，法山故静。动故乐，静故寿。

山水同依于地，动静同一心机，乐寿同一身受，智仁同一性真。若未达不二而二，二而不二，则“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智”矣①。



子曰：“齐一变，至于鲁。鲁一变，至于道。”

总是要他“至于道”耳。

吴因之曰：齐固要脱皮换骨，鲁也要涤胃洗肠。

子曰：“觚不觚，觚哉！觚哉！”

宰我问曰：“仁者虽告之曰：‘井有仁焉’其从之也？”子曰：“何为其然也？君子可逝也，不可陷也。可欺也，不可罔也。”

此问大似禅机。盖谓君子既依于仁，设使仁在井中，亦从而依之乎？夫子直以正理答之，不是口头三昧可比⑤。

陈晏昭曰：“宰我此问，深得夫子之心。盖在夫子，设使见人坠井，决能跳下井中救出。但此非圣人不能，不可传继，故夫子直以可继可传之道答之。如大舜方可浚井，以听父母之撻，彼有出路故也。若寻常孝子，小杖则受。大杖则走矣。

子曰：“君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫！”

“学于文”，乃就闻以开觉路，不同贫数他宝。“约以礼”，乃依解而起思修，所谓“克己复礼”，不同无闻暗证，所以“弗畔”。“畔者”，边畔。以文字阿师，偏于教相之一边暗证禅和，偏于内观之一边，不免罔殆之失也。

子见南子，子路不说。夫子矢之曰：“子所否者，天厌之！天厌之！”

卓吾云：“子路不说”，全从夫子拒弥子来，意谓既曰“有命矣”，缘何又见南子？

子曰：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”

子贡曰：“如有博施于民，而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁！必也圣乎！尧、舜其犹病诸。夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人，能近取譬，可谓仁之方也已。”

“博施”“济众”，果地化他之德，“欲立”、“欲达”，因中二利之始。子贡求之于果，不知明其真因。

“己欲立而立人，己欲达而达人，”不是以己及人，正是自、他不二，只向一念观心处下手也。“立”，即不思议止；“达”，即不思议观。

佛法太高，众生法太广，观心则易，故去“能近取譬”，是“仁之方”。“方”，法也。

“立人”、“达人”，正是“博施”“济众”处。“尧舜犹病”，正是“欲立”“欲达”处。“仁”，通因果；“圣”，惟极果。尧舜尚在因位，惟佛方名果位耳⑥。

### 【注释】

①“始觉”：指顺本觉而渐生觉悟之智。“本觉”：指众生本来具有的觉性。断：谓灭除产生烦恼的种子。对烦恼有所断除，为始觉之功；无所断除则合于无怒无过之本体。“本体”，见《学而第一》注（1）。

②“法眼”：见《里仁第四》注（1）。“他心智”：谓知道他人心念的智慧。“办道”：指僧人的修行活动，九十天一次。故为九旬办道。

③“宿业”：前世所作的善恶业因。

④“心机”：指心的发动。“身受”：对于苦、乐、舍无分别之感受。“性真”：性者心，心性皆空，故真。“不二”：谓各种现象之间彼此无区别。二是指有区别。不二而二，二而不二，是说有区别又无区别，无区别又有区别。只有对智仁的认识达到了不二而二，二而不二的境界，才是正确的。否则，只能是仁者见仁，智者见智。

⑤“禅机”：指禅门说法的机锋。机锋：说法之语，无可捉摸。“口头三昧”，即口头禅，谓不领会禅理、只会背诵僧家敷衍之语。仁者，人也。井有仁焉，谓有人陷入井中。

⑥“自他”：佛教的正觉为自利，他觉为利他。自他就是不仅自利还要利他，所以叫“自、他不二。”“一念”：指极短促的时刻。“观心”：谓观察心性。“不思議”：即不可思议，为高深玄妙之意。“止观”：止；止息妄念。观：观智通达。止观亦即定慧。立为高深玄妙之止，达为高深玄妙之观。不思議说明佛法高深。“众生法”：即众多之法。“因果”：即缘因与结果。佛教认为凡有善恶的业因，必有善恶的果报。“极果”：最高的果位，只有佛才能达得到这个果位。

## 述而第七

子曰：“述而不作，信而好古，窃比于我老彭。”

“述而不作”，只因信得理无可作。既“信”得及，自然“好古”，此夫子真道脉，真学问也。

卓吾云：都是实话，何云谦词？

子曰：“默而识之，学而不厌，诲人不倦，何有于我哉！”

“学不厌”，“诲不倦”，孔子亦曾承当之矣。只一“默而识之”，真实难到，宜其直心直口说出。

子曰：“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。”

真实可忧，世人都不知忧，所以毫无真乐。惟圣人念念忧，方得时时乐。

子之燕居，申申如也，夭夭如也。

子曰：“甚矣吾衰也！久矣吾不复梦见周

公！”

卓吾云：壮哉！

方外史曰：人老心不老。

子曰：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”

卓吾云：学问阶级。

方外史曰：虽有阶级，不是渐次，可谓六而常即。

子曰：“自行束修以上，吾未尝无诲焉。”

子曰：“不愤不启，不悱不发。举一隅，不以三隅反，则不复也。”

卓吾云：读此二章，乃见“诲人不倦”。

子食于有丧者之侧，未尝饱也。子于是日哭，则不歌。

子谓颜渊曰：“用之则行，舍之则藏，惟我与尔有是夫！”

子路曰：“子行三军，则谁与？”子曰：“暴虎冯河，死而无悔者，吾不与也。必也临事而惧，好谋而成者也。”

“临事而惧”，从戒慎恐惧心法中来。“好谋而成”，从好问好察，用中于民而来。不但可与行军，即便可与用行舍藏。否。则白刃可蹈，中庸不可能矣。

卓吾云：三“与”字，当一般看，若作仲尼牵连自家说，恐圣人无此等气象。

子曰：“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之。如不可求，从吾所好。”

说得求富者败兴。

卓吾云：今之求富贵者，俱是“执鞭之士”。

方外史曰：执鞭求富，还是好的。今之求富贵者，决非“执鞭之士”所屑。

子之所慎，齐、战、疾。

子在齐闻《韶》，三月不知肉味，曰：“不图为乐之至于斯也。”

赞得《韶乐》，津津有味。

冉有曰：“夫子为卫君乎？”子贡曰：“诺，吾将问之。”人，曰：“伯夷、叔齐，何人也？”曰：“古之贤人也。”曰：“怨乎？”曰：“求仁而得仁，又何怨？”出，曰：“夫子不为也。”

非说二人以失国为悔也。只是二人既去，设无中子可立，则废宗绝嗣，能不动心否乎？既曰：“求仁得仁”，则世间宗嗣，又其最小者矣，何足介意。

子曰：“饭疏食，饮水，曲肱而枕之，乐亦

在其中矣。不义而富且贵，于我如浮云。”

“乐在其中”，则心境一如，当与赞颜子处参看。“不义富贵”，但如“浮云”，则似太虚不染，非巢、许之所能达②。

子曰：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”

学《易》方无大过，《易》其可不学乎？今有穷年读《易》，而过终不寡者，其可称学《易》乎？

子所雅言，《诗》、《书》、执礼，皆雅言也。

果然不俗。今人不知《诗》、《书》、《礼》，所开口便俗。

叶公问孔子于子路，子路不对。子曰：“女奚不曰：其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。”

者才是为人的。今只偷得一人生耳，何尝肯为人哉！既是不肯为人，所以一失人身万劫难也。

王阳明日：“发愤忘食”，是圣人之志如此，真无有已时；“乐以忘忧”，是圣人之道如此，真无有戚时，恐不必云得不得也。

子曰：“我非生而知之者，好古敏以求之者也。”

卓吾云：都是实话。

方外史曰：不但释迦尚示六年苦行，虽弥勒即日出家，即日成道，亦是三大阿僧祇劫修来的③。

子不语怪、力、乱、神。

今人拨无“怪”、无“神”，亦可拨无“力”、无“乱”否？

子曰：“三人行，必有我师焉。择其善者而从之，其不善者而改之。”

师心之人，那知此益。

子曰：“天生德于予，桓魋其如予何？”

卓吾云：却又微服而过宋，妙妙。

方外史曰：王莽学之，便是东施。

子曰：“二三子以我为隐乎？吾无隐乎尔。吾无行而不与二三子者，是丘也。”

卓吾云：和盘托出。

方外史曰：正惟和盘托出，“二三子”益不能知。如目连欲穷佛声，应持欲见佛顶，何处用耳？何处著眼④？

子以四教，文、行、忠、信。



子曰：“圣人吾不得而见之矣，得见君子者，斯可矣。”子曰：“善人吾不得而见之矣，得见有恒者，斯可矣。亡而为有，虚而为盈，约而为泰，难乎有恒矣。”

“圣人”只是证得本亡本虚本约之理，“有恒”须是信得本亡本虚本约之理。就从此处下手，便可造到圣人地位，所谓以不生不灭为本修因，然后圆成果地修证也。

“亡”，是真谛。“虚”，是俗谛。“约”是中谛。依此而修，为三止三观，证此妙理，成三德三身⑤。

子钓而不纲，弋不射宿。

现同恶业，曲示善机，可与六祖吃肉边菜同参⑥。

子曰：“盖有不知而作之者，我无是也。多闻，择其善者而从之；多见而识之，知之次也。”

“知”便不“作”，“作”便不“知。”

卓吾云：甘心为次，所以为上。

方外史曰：今之高谈向上，耻居学地者，愧死，愧死。

互乡难与言，童子见，门人惑。子曰：“人洁己以进，与其洁也，不保其往也。与其进也，不与其退也，唯何甚？”

卓吾云：天地父母之心。

子曰：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”

“欲仁”即“仁”，仁体即是本来至极之体，犹所云“念佛心”即是“佛”也。

陈司败问：“昭公知礼乎？”孔子曰：“知礼。”孔子退，揖巫马期而进之，曰：“吾闻君子不党，君子亦党乎？君取于吴，为同姓，谓之吴孟子。君而知礼，孰不知礼？”巫马期以告，子曰：“丘也幸，苟有过，人必知之。”

不似今人强辩饰非。

子与人歌而善，必使反之，而后和之。

子曰：“文，莫吾犹人也。躬行君子，则吾未之有得。”

也是千真万真之语。

子曰：“若圣与仁，则吾岂敢？抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣。”公西华曰：“正唯弟子不能学也。”

更真。

卓吾云：公西华亦慧。

子疾病，子路请祷。子曰：“有诸？”子路对曰：“有之。诔曰：‘祷尔于上下神祇。’”子曰：“丘之祷久矣。”

可与谈三种忏法⑦。

子曰：“奢则不孙，俭则固，与其不孙也，宁固。”

此与对林放同意。

卓吾云：救世苦心。

子曰：“君子坦荡荡，小人长戚戚。”

“荡荡”，即“坦”字之注脚，所谓居易以俟命也，却是戒慎恐惧之体。“戚戚”，正是无忌惮处，思之，思之。

子温而厉，威而不猛，恭而安。

像赞。

### 【注释】

①“六而常即”：即六即，天台宗所立，指从凡夫到佛的六个阶段。一，理即：众生明白佛理，知一切众生有佛性；二，名字即：众生从佛经的名字中听闻佛法，知一切皆可成佛；三，观行即：众生心观明了佛理，在行动上皈依佛说；四，相似即：排除烦恼，获得六根清净之德；五，分真即：能辨明佛理，始断

一分之无明而见佛性；六，究竟即：排除一切烦恼，达到最高的觉位。阶级即阶段。

②“心境一如”：“心”：泛指一切精神现象。“境”：指心之外的一切事物和现象。“一如”：意谓不二不异。心境一如：谓心境既无差异、又有差异；既有差异，又无差异。即心境融为一体。“太虚”：指茫茫宇宙。因寂然清静，故无染。“巢许”：指巢父和许由，上古时人。传说，尧把君位让给巢父，他不受。巢父又让给许由。许由亦不受，二人皆隐居。

③“释迦尚六年苦行”：指释迦牟尼 29 岁时出家到尼连禅河附近树林中修苦行六年之事。“弥勒”：菩萨名，意为慈氏。出生于婆罗门家庭，后为佛弟子。据说上生于兜率天，经五十六亿七千万岁，当下生人间即出家成佛。“阿僧祇劫”：意为无数长的时间。三大阿僧祇劫，指菩萨成佛的年数。分为第一、第二、第三阿僧祇劫。劫分为大、中、小三种，此劫为大劫。故称三大阿僧祇劫。

④“目连”：比丘名，释迦牟尼十大弟子之一，称为神通第一者。“佛声”：佛的声音。欲穷佛声，想听尽佛说法传道的声音。“应持”：菩萨名，指无边身菩萨。“佛顶”：佛的头顶。

⑤“本亡”：亡、通无。本来空无。“本虚”：本来虚幻。“本约”：约即中道。亦亡亦虚，非亡非虚。“不生不灭”：常住不变之意，不生亦不灭。“圣人地位”：菩萨以上果位。“修因”：修善恶之因。“果地”：声闻、缘觉、菩萨三乘之果位。“圆成”：成就圆满。“修证”：修行以证一切众生皆可成佛之理。“真谛”：佛家所见之真理；“俗谛”：世俗所见之真理。“中谛”：中正不离二边之真理。由俗谛而真谛，由真谛而中谛进行修行，就可以证得三止三观之妙理。“三止”：天台宗所创立的学说。1. 体真止：谓止息一切妄念，证诸法之体为性空。2. 方便随缘止：知空非空，停止于诸法幻化之理。3. 息二边分别止：息真俗二边，

止于中谛之理。“三观”：即空观、假观、中观。空观，观诸法之空谛；假观，观诸法之假谛。中观，观诸法非空非假、亦空亦假。“妙理”：深妙的道理。“三德”：1. 法身德，谓佛之本体，以常住不灭的法性为身。2. 智慧德。3. 解脱德。“三身”：指佛的三身，即法身、报身、应身。“成三德三身”，谓成佛之意。

⑥“六祖”：指慧能（638—713），唐代僧人，禅宗的创始人。主张顿悟，作偈：“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃。”此偈得到五祖弘忍的赞许，密授禅法、法衣。所宣扬的顿悟佛理，收入《坛经》一书。慧能受法衣后，为了逃人之害，避难猎人队中十五年，曾为猎人守网，每见生命尽放之，每至饭时，以菜寄煮肉锅中，对人则说：但吃肉边菜。以此说明慧能的善心。参：三也。指钩而不网，弋不射宿，吃肉边菜三事。

⑦“三种忏法”：忏：忏悔、悔过。有三种方法：法忏，取相忏、无生忏。

## 泰伯第八

子曰：“泰伯，其可谓至德也已矣。三以天下让，民无得而称焉。”

“三让”，究竟让也；“以天下让”，以天下之故而行让也。此时文王已生，纣亦初生，泰伯预知文王之德，必能善服事殷，救纣之失，故让国与之，令扶商之天下。是故文王之至德，人皆知之；泰伯之至德，又在文王之先，而人罔克知也。至于文王既没，纣终不悛，至使武王伐纣，则非泰伯之所料矣。

子曰：“恭而无礼，则劳；慎而无礼，则蒺；勇而无礼，则乱；直而无礼，则绞。君子笃于亲，则民兴于仁，故旧不遗，则民不偷。”

此二节正是敦厚以崇礼的注脚。

曾子有疾，召门弟子曰：“启予足，启予手。《诗》云：‘战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。’而今而后，吾知免夫！小子！”

即明且哲，以保其身。推而极之，则佛临涅槃时，披衣示

金身，令大众谛观，亦是此意，但未可与著相愚人言也①。

曾子有疾，孟敬子问之，曾子言曰：“鸟之将死，其鸣也哀，人之将死，其言也善。君子所贵乎道者三：动容貌，斯远暴慢矣；正颜色，斯近信矣；出辞气，斯远鄙倍矣。笾豆之事，则有司存。”

三个“斯”字，皆是诚于中，形于外，不假勉强。

曾子曰：“以能问于不能，以多问于寡，有若无，实若虚，犯而不校，昔者吾友，尝从事于斯矣。”

在颜子分中，直是无能，无多，本无，本虚，本不见有犯者，犯事及受犯者，但就曾子说他，便云“以能问于不能”等耳。若见有能，便更无问于不能之事，乃至若见有犯，纵使不报，亦非不校矣。

卓吾云：不但想他人前日而已，自家今日亦要下手矣。

曾子曰：“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也，君子人与。君子人也。”

有才有德，故是君子。末二句是赞体，非设为问答。

曾子曰：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”

“弘毅”二字甚妙。横广竖深，横竖皆不思议，但“死而后已”四字甚陋。孔子云：“朝闻道，夕死可矣。”便是死而后已。又云：“未知生，焉知死？”便是死生一致。故知曾子只是世间学问，不曾传得孔子出世心法。孔子独叹颜回好学，良不诬也。

子曰：“兴于《诗》，立于《礼》，成于《乐》。”

读《诗》而不能兴，读《礼》而不能立，习《乐》而不能成，何用《诗》、《礼》、《乐》耶？

子曰：“民可使由之，不可使知之。”

若但赞一乘，众生没在苦，故不可使“知之”。机缘若熟，方可开权显实。“不可”二字，正是观机之妙③。

子曰：“好勇，疾贫，乱也。人而不仁，疾之已甚，乱也。”

子曰：“如有周公之才之美，使骄且吝，其余不足观也已。”

卓吾云：无周公之才美而骄吝者，岂不愧死！

子曰：“三年学，不至于谷，不易得也。”

子曰：“笃信好学，守死善道。危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐。邦有道，



贫且贱焉，耻也。邦无道，富且贵焉，耻也。”

信得人人可为圣贤，名“笃信。”立地要成圣贤，名“好学。”假使铁轮顶上旋，定慧圆明终不失④，名“守死善道”。

“危邦不入”四句，正是“守死善道”注脚，正从“笃信好学”得来。“邦有道”节，正是反显其失。

子曰：“不在其位，不谋其政。”

约事，即是素位而行，不愿乎外。约观，节是随境炼心，不发不观⑤。

子曰：“师挚之始，《关雎》之乱，洋洋乎，盈耳哉！”

子曰：“狂而不直，侗而不愿，怙愎而不信，吾不知之矣。”

大家要自己简点，勿堕此等坑堑。

子曰：“学如不及，犹恐失之。”

子曰：“巍巍乎，舜禹之有天下也，而不与焉。”

无天下者，亦非“巍巍”，巢、许是也。有天下者，亦非“巍巍”，寻常贤君是也。“有天下而不与”，方为不可思议。

子曰：“大哉！尧之为君也。巍巍乎，唯天

为大，唯尧则之。荡荡乎，民无能名焉。巍巍乎，其有成功也。焕乎，其有文章。”

卓吾云：末节正是则天实际处。

舜有臣五人，而天下治。武王曰：“子有乱臣十人。”孔子曰：“才难。不其然乎？唐虞之际，于斯为盛。有妇人焉，九人而已，三分天下有其二，以服事殷，周之德，其可谓至德也已矣。”

叹“才难”而赞“至德”，正因“德难”，故“才难”耳。倘纣有圣德，则武王并九人，方将同为纣之良臣，又何必以“乱臣”称哉！“亢龙有悔”，武王之不幸也甚矣！

子曰：“禹，吾无间然矣。非饮食，而致孝乎鬼神；恶衣服，而致美乎黻冕；卑宫室，而尽力乎沟洫。禹，吾无间然矣。”

如此方“无间然”，为君者，可弗思乎？

### 【注释】

①“涅槃”：这里的涅槃指释迦牟尼之死。“金身”：黄金色之身，指释迦牟尼之身。“谛观”：谛，真实之义。谛观，即实际观察。

②“世间”：世俗世界。“出世心法”：超出世间、入于涅槃的精神现象。

③“一乘”：谓引导教化众生成佛的唯一方法、途径或教说。

“没在苦”：淹没在苦海中。“机缘”：谓根机、根性与因缘、条件。“开权显实”：开开方便之门，显示真实之相。谓让众生认识到一切诸法之妙，无非中道而已。“观机”：观察机缘之妙理。

④“铁轮”：铁制的圆圈。假使有一铁轮在你头上旋转、扰乱你的身心时。“定慧”：即禅定与智慧。摄收乱意为定，观照事理为慧。“圆明”：圆满而光明。

⑤“约事”：就事上说。“约观”：就观上说。“随境炼心”：随顺心外之事物和现象炼心。“不发”：不能发生觉悟之心。“不观”：不能达观、认识真理。

## 子罕第九

子罕言利，与命与仁。

卓吾云：“罕言利”，可及也。“罕言利与命与仁”，不可及也。

方外史曰：“言命”、“言仁”，其害与“言利”同，所以“罕言”。今人将“命”与“仁”挂在齿颊，有损无益。

达巷党人曰：“大哉孔子！博学而无所成名。”子闻之，谓门弟子曰：“吾何执？执御乎？执射乎？吾执御矣。”

卓吾云：“谓门弟子”之言，不敢自安之语也。然“党人”，则孔子知己矣。

子曰：“麻冕，礼也。今也纯、俭，吾从众。拜下，礼也。今拜乎上，泰也。虽违众，吾从下。”

卓吾云：真是时中之圣。

子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。

由诚意，故“毋意”；毋意，故“毋必”；毋必，故“毋固”；毋固，故“毋我。”

细灭，故粗必随灭也。由达无我，方能诚意，不于妄境生妄惑。“意”是惑，“必”、“固”是业，“我”是苦①。

子畏于匡，曰：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如子何？”

道脉流通，即是“文”，非谦词也。如此自信，何尝有“畏”！

大宰问于子贡曰：“夫子圣者与？何其多能也？”子贡曰：“固天纵之，将圣又多能也。”子闻之曰：“大宰知我乎？吾少也贱，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。”牢曰：“子云：‘吾不试，故艺。’”

“固天纵之”为一句，子贡谓夫子直是“天纵之”耳，岂可将圣人只是“多能”者耶！此必已闻“一以贯之”，故能如此答话。然在夫子，的确不敢承当“圣人”二字，故宁受“多能”二字。而“多能”甚鄙甚贱，决非君子之道也。大宰此问，与党人见识，天地悬隔。

子曰：“吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也，我叩其两端而竭焉。”

不但无人问时，体本无知，即正当有人问时，仍自“空空”，仍“无知也。”所“叩”者，即“鄙夫”之“两端”；所“竭”者，亦即“鄙夫”之“两端”，究竟吾何知哉。既“叩其两端”而“竭”之，则“鄙夫”亦失其妄知，而归于“无知”矣。

子曰：“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫。”

此老热肠犹昔。

子见齐衰者、冕衣裳者与瞽者，见之，虽少，必作；过之，必趋。

颜渊喟然叹曰：“仰之弥高，钻之弥坚。瞻之在前，忽焉在后。夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼，欲罢不能。既竭吾才，如有所立卓尔，虽欲从之，末由也已。”

此与“问仁章”参看，便见颜子真好学，又见颜子正在学地，未登无学。

“约我以礼”，正从“克己复礼”处悟来。“欲罢不能”，正从“请事斯语”处起手。“欲从末由”，正是知此道非可仰钻而后而求得者。两个“我”字，正即克己、由己之“己”字。

王阳明曰：谓之有，则非有也，谓之无，则非无也。

子疾病，子路使门人为臣。病间，曰：“久矣哉！由之行诈也。无臣而为有臣，吾谁欺？欺天乎？且予与其死于臣之手也，无宁死于二三子之手乎。且予纵不得大葬，予死于道路乎？”

子路一种流俗知见，被夫子骂得如此刻毒。今有禅门释子，开丧戴孝，不知何面目见孔子？不知何面目见六祖？不知何面目见释迦？

子贡曰：“有美玉于斯，韞匱而藏诸？求善贾而沽诸？”子曰：“沽之哉！沽之哉！我待贾者也。”

“沽”同，而“待”与“求”不同。世人不说“沽”，便说“藏”耳，那知此意。

子欲居九夷，或曰：“陋，如之何？”子曰：“君子居之，何陋之有？”

卓吾云：先辈谓当问其居不居，不当问其陋不陋，最为得之。

子曰：“吾自卫反鲁，然后乐正，《雅》、《颂》各得其所。”

亦是“木铎”之职应尔。

子曰：“出则事公卿，入则事父兄，丧事不敢不勉，不为酒困，何有于我哉？”

不要看得此四事容易，若看得容易，便非孔子。

子在川上，曰：“逝者如斯夫！不舍昼夜。”

此叹境也，即叹观也。盖天地万物，何一而非“逝者”？但愚人于此，计断计常。今既谓之“逝者”，则便非常；又复如斯“不舍昼夜”，则便非断。非断非常，即缘生正观。引而申之，有逝逝，有逝不逝；有不逝逝，有不逝不逝，非天下之至圣，孰能知之②？

子曰：“吾未见好德如好色者也。”

惟颜子好学，亦惟颜子好德耳！

子曰：“譬如为山，未成一簣，止，吾止也。  
譬如平地，虽覆一簣，进，吾往也。”

子曰：“语之而不惰者，其回也与？”

后一念而方领解，即是惰；先一念而预相迎，亦是惰。如空谷受声，干土受润，大海受雨，明镜受像，随语随纳，不将不迎，方是“不惰”。

子谓颜渊曰：“惜乎！吾见其进也，未见其止也。”

“进”是下手，“止”是归宿。正在学地，未登“无学”，奈



何便死？真实可惜。

子曰：“苗而不秀者，有矣夫！秀而不实者，有矣夫！”

令人惕然深省。

子曰：“后生可畏，焉知来者之不如今也。四十、五十而无闻焉，斯亦不足畏也已。”

今日立志，后来满其所期，所以“可畏”。四十、五十而无闻道，不能酬今所立之志，则越老越不如后生矣。大凡学道之人，只是不负初心所期，便为大妙，故不必胜今，只须如今，便“可畏”耳。

子曰：“法语之言，能无从乎？改之为贵，巽与之言，能无说乎？绎之为贵。说而不绎，从而不改，吾未如之何也已矣。”

卓吾云：“与”字最妙，即以“法语之言”，“巽与之言”耳。舍“法”，便无以正人。后三语深望其“改”与“绎”也。

子曰：“主忠信，毋友不如己者，过则勿惮改。”

子曰：“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”

卓吾云：三军夺帅，亦非易事，借此以极其形容耳。

子曰：“衣敝缊袍，与衣狐貉者立，而不耻者，其由也与？‘不佞不求，何用不臧’。”子路终身诵之。子曰：“是道也，何足以臧？”

《诗》之妙，在一“用”字。夫子说子路之病，在一“足”字。“用”则日进，“足”则误谓到家，不知正是道途边事耳。

子曰：“岁寒，然后知松柏之后雕也。”

王安石诗云：周公吐握勤劳日，王莽谦恭下士时，假使当年身便死，一生真伪有谁知？可与此节书作注脚。

子曰：“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。”

卓吾曰：使人自考。

方外史曰：三个“者”字，只是一人，不是三个人也。

子曰：“可与共学，未可与适道。可以适道，未可与立。可与立，未可与权。”

连说三个“未可”，正要他勉到“可”处。

唐棣之华，偏其反而。岂不尔思？室是远而。”子曰：“未之思也，夫何远之有？”

此与“思无邪”一语参看，便见“兴”于《诗》的真正学

问。亦可与佛门中念佛三昧③作注脚。

卓吾云：人之所以异于禽兽，全在“思”；人之所以可为圣贤，全在“思”，故力为辩之，不但为一诗翻案而已。

### 【注释】

①“细灭”：灭除细微之烦恼。由此，粗大的烦恼亦随之而灭除。“妄境”：由妄心所显现的虚妄不实的境界，指世间的一切事物。“妄惑”：妄指妄念、妄见等虚妄不实之业因。“惑”贪瞋痴等烦恼的总名，或谓迷妄之心。“业”：指身、口、意的造作，即一切身、心活动。“苦”：指对精神的逼迫性。

②“断常”：即断见与常见。断见：断灭之妄见。常见：常住之妄见。佛教认为，世间的事物是处在因果连续不已之中，非断灭的，因此断见是妄见；同时，世间的事物又是无常，因此，常见是妄见。逝，流逝，故非常。不舍昼夜的流逝，故非断。“缘生正观”：由缘而生起的正确观念，即非断非常。由此而引申出来的有逝逝，有逝不逝；有不逝逝，有不逝不逝等观念都是正确的。这是佛教圆融中道理论的具体运用。

③“念佛三昧”：即念佛定，指专心念佛，排除各种烦恼与杂念。

## 乡党第十

孔子于乡党，恂恂如也，似不能言者。其在宗庙朝廷，便便言，唯谨尔。朝，与下大夫言，侃侃如也。与上大夫言，诤诤如也。君在，踧踖如也，与与如也。君召使摈，色勃如也，足躩如也。揖所与立，左右手，衣前后，檐如也。趋进，翼如也。宾退，必复命曰：“宾不顾矣”。入公门，鞠躬如也，如不容。立不中门，行不履闕。过位，色勃如也，足躩如也，其言似不足者。摄齐升堂，鞠躬如也，屏气似不息者。出，降一等，逞颜色，怡怡如也。没阶，趋进，翼如也。复其位，踧踖如也。执圭，鞠躬如也，如不胜。上如揖，下如授，勃如战色，足跼跼，如有循。享礼，有容色。私覿，愉愉如也。

上阶“如揖”，身微俯也。下阶“如授”，身稍直也。

君子不以绀緌饰，红紫不以为褻服，当暑袗絺绤，必表而出之。缁衣羔裘，素衣麕裘，黄衣狐裘，裘裘长，短右袂。必有寝衣，长一身有半。

吴建先曰：寝衣，即被也。被“长一身有半”，则可。若别作衣，著之而寝，如此之长，如何起止？甚为可笑。或曰：寝衣只有半身长，如今人所作短衫也。亦通。

狐貉之厚，以居。去丧，无所不佩。非帷裳，必杀之。羔裘玄冠，不以吊。吉月，必朝服而朝。齐，必有明衣，布。齐必变食，居必迁坐。食不厌精，脍不厌细。

但云：“不厌”耳，非刻意求“精”、“细”也。

食饔而餲，鱼馁而肉败，不食。色恶，不食。臭恶，不食。失饪，不食。不时，不食。割不正，不食。不得其酱，不食。

“色恶”，即今所谓落色，如黑鱼犬鳖之类。“臭恶”，即葱韭蒜等。“割不正”，谓不当杀而杀，或非分，或非时也。“不得其酱”，恐致伤人，故皆“不食”。

肉虽多，不使胜食气。惟酒无量，不及乱。

生得如此好酒量，尚以不为酒因为愧，可见禹恶旨酒，佛门戒酒，方是正理。济颠林酒仙之属，一时权变，不可为典要也。

沽酒市脯，不食。

只是不坐在酒店、饭店中饮食耳。难道他请孔子，定要自做酒，自杀牲？

不撤姜食，不多食。祭于公，不宿肉。祭肉，不出三日。出三日，不食之矣。食不语，寝不言，虽疏食、菜羹、瓜祭，必齐如也。

席不正，不坐。

“不正”，谓不依长幼尊卑之叙。

乡人饮酒，杖者出，斯出矣。乡人傺，朝服而立于阼阶。

亦是爱礼极思。

问人于他邦，再拜而送之。康子馈药，拜而受之，曰：“丘未达，不敢尝”。厩焚，子退朝，曰：“伤人乎？”不问马。君赐食，必正席先尝之。君赐腥，必熟而荐之。君赐生，必畜之。侍食于君，君祭，先饭。疾，君视之，东首，加朝服，拖绅。君命召，不俟驾行矣。入太庙，每事问。朋友死，无所归，曰：“于我殡。”朋友之馈，虽车马，非祭肉，不拜。

寝不尸，居不容。

吉祥而卧，故“不尸”

见齐衰者，虽狎必变。见冕者与瞽者，虽褻必以貌。凶服者，式之。式负版者。有盛饌，必变色而作。迅雷、风烈必变。升车，必正立执绥。车中不内顾，不疾言，不亲指。色斯举矣，翔而后集。曰：“山梁雌雉，时哉！时哉！”子路共之，三嗅而作。

也是实事，也是表法，只一“时哉！时哉！”四字，便将《乡党》一篇血脉收尽。而实从“时习”中来，故得时措之宜，名为时中之圣也。

三鸣而作，正“色斯举矣”之证。正举集皆时之验。雉者，“文明”之物。雌者，“述而不作”之象。“山梁”者，既非庙堂，亦非穷谷，乃不行于天下，而行于后世之象。

按《家语》，孔子尝自筮，而得《贲卦》，愀然有不平之状，谓丹漆不文，白玉不雕，质有余则不受饰。今《贲》非吾兆，以其饰也。盖孔子是时，“易学”未精耳，后于《杂卦传》云：贲，无色也。则得之矣。“离”为雉，“艮”为山，故云“山梁雌雉，时哉！时哉！”

## 论语点睛下

### 先进第十一

子曰：“先进于礼乐，野人也。后进于礼乐，君子也。如用之，则吾从先进。”

“先进”的确有“野人”气象，“后进”的确是“君子”气象，但“君子”的确不如“野人”，故评论须如此，用之须如彼。

子曰：“从我于陈、蔡者，皆不及门也。”德行：颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓。言语：宰我、子贡。政事：冉有、季路。文学：子游、子夏。

陈旻昭曰：夫子寻常不喜言语，故或云“文莫吾犹人也”，或云“焉用佞”，或云“予欲无言，乃教人”，何以仍立“言语”一科耶？盖空言，则非圣人



制所取；而有益之言，可裨于世道，可发明至理者，则又不可废也。圣门第一能言，莫若宰我，于“井有仁章”，及“三年丧章”见之。第二能言，莫若子贡，于“足食足兵章”见之，皆有关于世道人心之甚者也。

子曰：“回也，非助我者也，于吾言，无所不说。”

人问王阳明曰：“圣人果以相助望门弟子否？阳明曰：亦是实话。此道本无穷尽，问难愈多，则精微愈显。圣人之言，本是周遍，但有问难的人，胸中窒碍，圣人被他一难，发挥得愈加精神。若颜子胸中了然，如何得问难？故圣人亦寂然不动，无所发挥。

子曰：“孝哉！闵子骞。人不间于其父母、昆弟之言。”

从他格亲苦心处表出。

南容三复白圭，孔子以其兄之子妻之。

季康子问：“弟子孰为好学？”孔子对曰：“有颜回者好学，不幸短命死矣，今也则亡。”

说了又说，深显曾子、子思，不能传得出世道脉。

颜渊死，颜路请子之车以为之椁，子曰：“才不才，亦各言其子也。鲤也死，有棺而无椁，

吾不徒行以为之椁，以吾从大夫之后，不可徒行也。”

颜路只是一个流俗知见，如何做得回的父亲。

颜渊死，子曰：“噫！天丧予，天丧予。”

颜渊死，子哭之恸。从者曰：“子恸矣。”曰：“有恸乎？非夫人之为恸而谁为？”

朝闻夕死，夫复何憾？只是借以显道脉失传，杜后儒之冒认源流耳。若作孔子真如此哭，则呆矣。

颜渊死，门人欲厚葬之，子曰：“不可。”门人厚葬之，子曰：“回也，视予犹父也，予不得视犹子也。非我也，夫二三子也。”

卓吾云：不是推干系。

方外史曰：孔子待回厚到底，后之欲厚其子弟者思之。

季路问事鬼神，子曰：“未能事人，焉能事鬼？”“敢问死？”子曰：“未知生，焉知死？”

季路看得死生是两概，所以认定人鬼亦是两事。孔子了知十法界①不出一心，生死那有二致，正是深答子路处。程子之言，颇得之。

闵子侍侧，阊闾如也；子路，行行如也；冉

有、子贡，侃侃如也。子乐，“若由也，不得其死然。”

鲁人为长府，闵子骞曰：“仍旧贯，如之何？何必改作？”子曰：“夫人不言，言必有中。”

卓吾云：劝鲁人也，非赞闵子也。

子曰：“由之瑟，奚为于丘之门？”门人不敬子路，子曰：“由也升堂矣，未入于室也。”

收之由“升堂”，拣之则门外，可参。

子贡问：“师与商也孰贤？”子曰：“师也过，商也不及。”曰：“然则师愈与？”子曰：“过犹不及。”

卓吾云：“然则师愈，”子贡却呈自己供状。“过犹不及”，夫子亦下子贡钳锤。

季氏富于周公，而求也为之聚斂，而附益之。子曰：“非吾徒也，小子鸣鼓而攻之可也。”

卓吾云：攻求，正所以攻季氏。

柴也愚，参也鲁，师也辟，由也喭。

卓吾云：识得病，便是药。

子曰：“回也其庶乎？屡空。赐不受命，而货殖焉，亿则屡中。”

凡夫受命所缚，贤人能不受命，惟圣人真学问，则知命，而不必转命。是故有志为圣人者，只须俟命。

今直以“屡空”二字，传颜子之神，作子贡之药。子贡一生，吃了“亿则屡中”之亏，便不受命，而货不觉其自殖矣。

子张问善人之道，子曰：“不践迹，亦不入于室。”

此须四句料拣，一“践迹”而“入室”，君子也。二“不践迹”而“入室”，圣人也。三“不践迹”而“不入室”，善人也。四“践迹”“不入室”，有恒也②。

子曰：“论笃是与，君子者乎？色庄者乎？”

不但教人勘他，亦是要人自勘。

子路问：“闻斯行诸？”子曰：“有父兄在，如之何其闻斯行之？”冉有问：“闻斯行诸？”子曰：“闻斯行之。”公西华曰：“由也问‘闻斯行诸？’子曰：‘有父兄在。’求也问‘闻斯行诸？’子曰：‘闻斯行之。’赤也惑，敢问。”子曰：“求也退，故进之。由也兼人，故退之。”

卓吾云：赤原不问由、求，还问赤耳。

方外史曰：答由、求，即是答赤。

子畏于匡，颜渊后。子曰：“吾以女为死矣。”曰：“子在，回何敢死？”

卓吾云：“吾以汝为死”，惊喜之辞。子在，回何敢死？”谁人说得出？

方外史曰：“悟此，方知圣人不必恸哭，又知圣人必须假装恸哭。”

季子然问：“仲由、冉求，可谓大臣与？”子曰：“吾以子为异之问，曾由与求之问。所谓大臣者，以道事君，不可则止。今由与求也，可谓具臣矣。”曰：“然则从之者与？”子曰：“弑父与君，亦不从也。”

字字铁钺，足使子然丧魄。

子路使子羔为费宰，子曰：“贼夫人之子。”子路曰：“有民人焉，有社稷焉，何必读书，然后为学？”子曰：“是故恶夫佞者。”

夫子元不责子羔不读书，子路那得知之？

子路、曾晰、冉有、公西华侍坐。子曰：“以吾一日长乎尔，毋吾以也。居则曰：‘不吾

知也。’如或知尔，则何以哉？”

圣贤心事，虽隐居求志，而未尝置天下于度外；虽遑遑汲汲，而未尝横经济于胸中。识得此意，方知禹、稷、颜子，易地皆然。奈四子各见一边，终不能知孔子行处，故因此“侍坐”，巧用钳锤，以曾点之病，为三子之药，又以三子之病，为曾点之药也。

子路率尔而对曰：“千乘之国，摄乎大国之间，加之以师旅，因之以饥馑。由也为之，比及三年，可使有勇，且知方也。”夫子哂之。

子路说的句句不虚，又且高兴热闹，所以夫子为之抚掌大笑。

袁了凡曰：《礼》云：笑不至矧。矧，与“哂”同，露龈大笑也。居丧，则笑不至矧。今言志时，闻此畅谈，何妨大笑？若注云：微笑，则成尖酸气象矣。

“求，尔何如？”对曰：“方六七十，如五六十，求也为之，比及三年，可使足民。如以礼乐，以俟君子。”“赤，尔何如？”对曰：“非曰能之，愿学焉。宗庙之事，如会同，端章甫，愿为小相焉。”“点，尔何如？”鼓瑟希，铿尔，舍瑟而作，对曰：“异乎三子者之撰。”子曰：“何伤乎？亦各言其志也。”曰：“莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，风乎舞雩，咏而归。”夫子喟然叹曰：“吾与点也。”

“铿尔”者，舍瑟之声；此非与点，乃借点以化三子之执情耳。

三子者出，曾晰后。曾晰曰：“夫三子者之言何如？”子曰：“亦各言其志也已矣。”曰：“夫子何哂由也？”曰：“为国以礼，其言不让，是故哂之。”“唯求则非邦也与？”“安见方六七十，如五六十，而非邦也者？”“唯赤则非邦也与？”“宗庙会同，非诸侯而何？赤也为之小，孰能为之大？”

不哂其“为国”之事，特哂其“不让”之言耳。既说“为国”，又说“非邦也与”，正是与三子，以补点之虚证，一直皆夫子之言，不是一问一答也。

### 【注释】

①“十法界”：佛教把众生和佛分为十大类，即“地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天、声闻、缘觉、菩萨、佛。”

②“料拣”：衡量选择之意。“践迹”：谓循途守旧。“不入室”：不入圣人之室。谓道德文章难以到家。

## 颜渊第十二

颜渊问仁，（僧问和尚，如何是佛）子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”（和尚答曰：只你便是。）颜渊曰：“请问其目。”（僧又问曰：如何保任？）子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”（和尚答曰：一翳在目，空华乱坠。）

颜渊曰：“回虽不敏，请事斯语矣。”（僧礼拜。）

“克”，能也。能自己“复礼”，即名为“仁”。一见仁体，则天下正当下消归仁体，别无仁外之天下可得。犹云十方虚空，悉皆消殒，尽大地是个自己也，故曰“由己”。由己，正即克己，“己”字，不作两解。

夫子此语，分明将仁体和盘托出，单被上根，所以颜子顿开妙悟，只求一个入华屋之方便，故云“请问其目？”目者，眼目，譬如画龙，须点睛耳。所以夫子直示下手工夫，正所谓流转生死，安乐涅槃，惟汝六根，更非他物。视、听、言、动，即六根之用，即是自己之事，非教汝不视、不听、不言、不动，只要拣去“非礼”，便即是礼，礼复，则仁体全矣①。

古云：但有去翳法，别无与明法。《经》云：知见立知，即



无明本。知见无见，斯即涅槃。立知，即是“非礼”。今“勿视”、“勿言”、“勿动”，即是知见无见也。此事人人本具，的确不由别人。只贵直下承当，有何利钝可论，故曰“回虽不敏，请事斯语。”从此三月不违，进而未止，方名“好学”，岂曾子、子思所能及哉！

仲弓问仁，子曰：“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。”仲弓曰：“雍虽不敏，请事斯语矣。”

“出门”四句，即是“非礼”勿“视”、“听”、“言”、“动”之意。邦家“无怨”，即是“天下归仁”之意。但为中根②人说，便说得浅近些，使其可以承当。

卓吾云“出门”二句，即“居敬”也。“己所”二句，即“行简”也。“在邦”二句，即“以临其民，不亦可乎”也。

王阳明曰：亦只是自家“无怨”，如不怨天，不尤人之意。

司马牛问仁，子曰：“仁者，其言也讷。”曰：“其言也讷，斯谓之仁矣乎？”子曰：“为之难，言之得无讷乎？”

“其言也讷”，不是讷言，全从仁者二字来，直是画出一个“仁者行乐图”。牛乃除却“仁者”二字，只说“其言也讷”，便看得容易了，故即以“为之难”三字药之。

司马牛问君子，子曰：“君子不忧不惧。”曰：“不忧不惧，斯谓之君子已乎？”子曰：“内

省不疚，夫何忧何惧？”

不从“君子”二字上悟出“不忧不惧”根源，便是不“内省”处。

司马牛忧曰：“人皆有兄弟，我独亡。”子夏曰：“商闻之矣：‘死生有命，富贵在天。’君子敬而无失，与人恭而有礼，四海之内皆兄弟也，君子何患乎无兄弟也？”

卓吾云：牛多言而躁，兄又凶顽不道，料必不相容者，故忧其将害己也。子夏以‘死生有命’慰之，又教以处之之法，谓只待以恭敬，疏者可亲，况亲者乃反疏乎？盖劝其兄弟和睦也。

子张问明，子曰：“浸润之谮，肤受之愬，不行焉，可谓明也已矣。浸润之谮，肤受之愬，不行焉，可谓远也已矣。”

一指能蔽泰山，不受一指之蔽，则旷视六合③矣。

子贡问政，子曰：“足食，足兵，民信之矣。”子贡曰：“必不得已而去，于斯三者何先？”曰：“去兵。”子贡曰：“必不得已而去，于斯二者何先？”曰：“去食。自古皆有死，民无信不立。”

陈旻昭曰：假饶积粟巨万，岂名“足食”，使菽粟如水火，方名“足食”耳。假饶拥众百万，岂名“足兵”，如周武王观兵

于孟津，诸侯不期而会者八百，方名“足兵”耳。“足食，足兵”，民乃“信之”，则“去食”、“去兵”，民亦“信之”矣。今时要务，正在去兵去食，不在调兵征粮也。

方外史曰：蠲赋税，以足民食；练土著，以足民兵，故“民信之。”必不得已而去兵，去官兵，正所以足民兵也。又不得已而去食，去官食，正所以足民食也。所以效死而民弗去。今时不得已则屯兵，兵屯，而益不足矣。又不得已则加税，税加而益不足矣。求无乱亡，得乎？圣贤问答，真万古不易之良政也。又曰：既已死矣，且道有信，立个甚么？若知虽死而立，方知朝闻夕死可矣，不是死而后已矣的。

棘子成曰：“君子质而已矣，何以文为？”

有激之言，快心之论，不可无一，不可有二。

子贡曰：“惜乎！夫子之说君子也。驷不及舌。文犹质也，质犹文也，虎豹之鞞，犹犬羊之鞞。”

“文”，也是皮肤上事；“质”，也是皮肤上事，须要知“文”、“质”从何处发生出来。譬如活虎豹，活犬羊，总是活的，若“虎豹之鞞”，“犬羊之鞞”，总是死货耳。子贡一生说话，只有此二句，大似悟的，可与“文质彬彬章”参看。

哀公问于有若曰：“年饥，用不足，如之何？”有若对曰：“盍彻乎？”曰：“二，吾犹不足，如之何其彻也？”对曰：“百姓足，君孰与

不足？百姓不足，君孰与足？”

格言良策，万古不刊。当与“去食、去兵章”刻于宫殿。

子张问崇德辨惑，子曰：“主忠信，徙义，崇德也。”

能“主”，方能“徙”，不能“徙”，便是“无主”。

“爱之欲其生，恶之欲其死。既欲其生，又欲其死，是惑也。”

四个“其”字，正显所爱所恶之境，皆自心所变现耳。同是自心所现之境，而“爱欲其生”、“恶欲其死”，所谓“自心取自心，非幻成幻法”也，非惑而何？

“诚不以富，亦只以异。”（宜在“有马千驷章”“其斯之谓与”上。）

齐景公问政于孔子，孔子对曰：“君君，臣臣，父父，子子。”公曰：“善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？”

子曰：“片言可以折狱者，其由也与？”子路无宿诺。

子曰：“听讼，吾犹人也，必也使无讼乎？”

子张问政，子曰：“居之无倦，行之以忠。”

不曰“行无倦，居以忠”，便见合外内之道。

子曰：“博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫。”

子曰：“君子成人之美，不成人之恶，小人反是。”

请各各自思之。

季康子问政于孔子，孔子对曰：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”

季康子患盗，问于孔子，孔子对曰：“苟子之不欲，虽赏之不窃。”

季康子问政于孔子曰：“如杀无道，以就有道，何如？”孔子对曰：“子为政焉用杀？子欲善，而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”

三节都提出一个“子”字，正君子求诸己，乃端本澄源之论。

子张问：“士，何如斯可谓之达矣？”子曰：“何哉？尔所谓达者。”子张对曰：“在邦必闻，在家必闻。”子曰：“是闻也，非达也。夫达也者，质直而好义，察言而观色，虑以下人。在邦必达，在家必达。夫闻也者，色取仁而行违，

居之不疑，在邦必闻，在家必闻。”

真正好先生，金沙不滥，药病灼燃。

樊迟从游于舞雩之下，曰：“敢问崇德，修慝，辨惑？”子曰：“善哉问！先事后得，非崇德与？攻其恶，无攻人之恶，非修慝与？一朝之忿，忘其身，以及其亲，非惑与？”

樊迟问仁，子曰：“爱人。”问知，子曰：“知人。”樊迟未达。子曰：“举直错诸枉，能使枉者直。”樊迟退，见子夏曰：“乡也吾见于夫而问知，子曰：‘举直错诸枉，能使枉者直’，何谓也？”子夏曰：“富哉言乎！舜有天下，选于众，举皋陶，不仁者远矣。汤有天下，选于众，举伊尹，不仁者远矣。”

子贡问友，子曰：“忠告而善道之，不可则止，毋自辱焉。”

“自辱”则反带累朋友，所以不可。若知四悉随机，方可自利利他⑤。

曾子曰：“君子以文会友，以友辅仁。”

为莲故华，“以文会友”也。华开莲现，“以友辅仁”也。

【注释】

① “顿开妙悟”：即顿悟。“华屋”：清净无污染的住所，即佛土圣地。“方便”：指达到真如境地的智慧。“流转”：谓有为之法的因果相续不断性，即轮回。流转生死，谓生死轮回不断。“安乐涅槃”：谓入涅槃境地后，则身安心乐，无一切烦恼。“六根”：指眼、耳、鼻、舌、身、意等六种器官。此六根能取相应之六境，生相应之六识。

② “中根”：根：根性。佛教把人的根性分上、中、下三类。上根：根性利敏，能接受佛法，可以获得解脱的人。下根：根性劣钝，难于接受佛法的人。中根：根性非利非钝者。

③ “六合”：指东西南北上下六个方位构成的宇宙空间。

④ “本源”：指自性清净心。

⑤ “四悉”：即“四悉檀”，意为佛用四种方法成就众生的佛道。1. 世界悉檀；2. 人为悉檀；3. 对治悉檀；4. 第一义悉檀。“随机”：随众生之根机。四悉随机，谓随众生根机的不同来成就佛道。“自利利他”：正觉，自利；他觉，利他，指菩萨之果德。

## 子路第十三

子路问政，子曰：“先之，劳之。”请益。曰：“无倦。”

“先”、“劳”，并去声呼之。“先之”，创其始也。“劳之”，考其终也。“无倦”，精神贯彻于终始也。

卓吾云：“请益”处，便是倦根，故即以“无倦”益之。

仲弓为季氏宰，问政。子曰：“先有司，赦小过，举贤才。”曰：“焉知贤才而举之？”曰：“举尔所知，尔所不知，人其舍诸？”

仲弓独问举贤才，可谓知急先务。

子路曰：“卫君待子而为政，子将奚先？”子曰：“必也正名乎？”子路曰：“有是哉，子之迂也！奚其正？”子曰：“野哉！由也。君子于其所不知，盖阙如也。名不正，则言不顺。言不顺，则事不成。事不成，则礼乐不兴。礼乐不兴，则刑罚不中。刑罚不中，则民无所措手足。故君子名之，必可言也。言之，必可行也。君子于其言，无所苟而已矣。”



人问王阳明日：孔子正名，先儒说上告天子，下告方伯，废辄立郢，此意如何？

阳明答曰：恐难如此。岂有此人致敬尽礼，待我为政，我就先去废他，岂人情天理耶！孔既肯与辄为政，必辄已能倾心委国而听。圣人盛德至诚，必已感化卫辄，使知无父之不可以为人，必将痛哭奔走，往迎其父。父子之爱，本于天性，辄能痛悔，真切如此，蒯聩岂不感动底豫。蒯聩既还，辄乃致国请戮。聩已见化于子，又有孔子至诚调和其间，当亦决不肯受，仍以命辄，群臣百姓又必欲得辄为君。辄乃自暴其罪恶请于天子，告于方伯诸侯，而必欲致国于父。聩与群臣百姓，亦皆表辄悔悟仁孝之美，请于天子，告于方伯诸侯，必欲得辄为君。于是集命于辄，使之复君卫国，辄不得已，乃如后世上皇故事，尊聩为太公，备物致养，而始自复其位。则君君，臣臣，父父，子子，名正言顺，一举而可为政于天下矣。孔子“正名”或是如此。

樊迟请学稼，子曰：“吾不如老农。”请学为圃，曰：“吾不如老圃。”樊迟出，子曰：“小人哉！樊须也。上好礼，则民莫敢不敬。上好义，则民莫敢不服。上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民，襁负其子而至矣，焉用稼？”

宁为提婆达多，不为声闻缘觉，非大人，何以知此？

子曰：“诵《诗》三百，授之以政，不达；使于四方，不能专对；虽多，亦奚以为？”

诵《诗》者思之。

子曰：“其身正，不令而行。其身不正，虽令不从。”

子曰：“鲁卫之政，兄弟也。”

子谓卫公子荆：“善居室，始有，曰：‘苟合矣’。少有，曰：‘苟完矣’。富有，曰：‘苟美矣’。”

子适卫，冉有仆，子曰：“庶矣哉！”冉有曰：“既庶矣，又何加焉？”曰：“富之。”曰：“既富矣，又何加焉？”曰：“教之。”

卓吾曰：一车问答，万古经纶。

子曰：“苟有用我者，期月而已可也，三年有成。”

者才不是说真方，卖假药的。

子曰：“善人为邦百年，亦可以胜残去杀矣。诚哉是言也。”

深痛杀业，深思善人。

子曰：“如有王者，必世而后仁。”

可见五浊，甚难化度。

子曰：“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”

不正身之人，难道不要正人耶？故以此提醒之。

冉有退朝，子曰：“何晏也？”对曰：“有政。”子曰：“其事也。如有政，虽不吾以，吾其与闻之。”

卓吾曰：“一字不肯假借如此。”

定公问：“一言而可以兴邦，有诸？”孔子对曰：“言不可以若是。其几也，人之言曰：‘为君难，为臣不易。’如知为君之难也，不几乎一言而兴邦乎？”曰：“一言而丧邦，有诸？”孔子对曰：“言不可以若是。其几也，人之言曰：‘予无乐乎为君，唯其言而莫予违也。’如其善

而莫之违也，不亦善乎？如不善而莫之违也，不几乎一言而丧邦乎？”

四个“几”字一样看，皆是容易之意。”《传》曰：几者，动之微知几其神。可以参看。

叶公问政，子曰：“近者说，远者来。”子夏为莒父宰，问政。子曰：“无欲速，无见小利。欲速，则不达；见小利，则大事不成。”

观心者，亦当以此为箴。

叶公语孔子曰：“吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。”孔子曰：“吾党之直者异于是。父为子隐，子为父隐，直在其中矣。”

才有第二念起，便不直。此即菩萨不说四众过戒也。

樊迟问仁，子曰：“居处恭，执事敬，与人忠。虽之夷狄，不可弃也。”

也只是“克己复礼”，而变文说之。

子贡问曰：“何如斯可谓之士矣？”子曰：“行己有耻，使于四方，不辱君命，可谓士矣。”曰：“敢问其次？”曰：“宗族称孝焉，乡党称弟焉。”曰：“敢问其次？”曰：“言必信，行必果，

轻矜然小人哉！抑亦可以为次矣。”曰：“今之从政者，如何？”子曰：“噫！斗筭之人，何足算也？”

若人知有自己，便做不得无耻之行，此句便是士之根本。三节只是前必具后，后不具前耳。子贡从来不识自己，所以但好做个瑚琏，虽与“斗筭”贵贱不同，同一器皿而已。

卓吾云：孝弟，都从有耻得来；“必信”，“必果”也，只不肯“无耻”。今之从政者只是一个“无耻。”

子曰：“不得中行而与之，必也狂狷乎？狂者，进取；狷者，有所不为也。”

“狂狷”，就是狂简。狂则必简，简即“有所不为”，有所不为，只是“行己有耻”耳。孟子分作两人解释，孔子不分作两人也。若狂而不狷，狷而不狂，有何可取？

子曰：“南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医’。善夫！”“不恒其德，或承之羞。”子曰：“不占而已矣。”

观象玩占之人，决不“无恒”。无恒，即是无耻。

子曰：“君子和而不同，小人同而不和。”

无净，故“和”。知差别法门，故“不同”。情执是“同”，举一废百，故“不和。”

子贡问曰：“乡人皆好之，何如？”子曰：“未可也。”“乡人皆恶之，何如？”子曰：“未可也。不如乡人之善者好之，其不善者恶之。”

“不善者恶”，正是好处，何必怪他不善者之恶耶？

子曰：“君子易事而难说也。说之不以道，不说也。及其使人也，器之。小人难事而易说也。说之虽不以道，说也。及其使人也，求备焉。”

君子悦道，悦即非悦；小人好悦，道即非道。

子曰：“君子泰而不骄，小人骄而不泰。”

“泰”故“坦荡荡”，从戒慎恐惧来。“骄”故“长戚戚”，从无忌惮求。

子曰：“刚、毅、木、讷，近仁。”

不是质近乎仁，只是欲依于仁者，须如此下手耳。

卓吾云：刚、毅、木、讷都是仁。仁，则并无刚、毅、木、讷矣。

子路问曰：“何如斯可谓之士矣？”子曰：“切切偲偲，怡怡如也，可谓士矣。朋友切切偲

偲，兄弟怡怡。”

卓吾云：兄弟易“切切思思”，朋友易“怡怡”，故分别言之。

子曰：“善人教民七年，亦可即戎矣。”

卓吾云：说七年，便不是空话。

子曰：“以不教民战，是谓弃之。”

仁人之言，惻然可思。

### 【注释】

①“提婆达多”：释迦牟尼的堂弟，出家学神通，造三逆罪，坠于地狱。“声闻”：指修习四谛而得道者，亦即罗汉。“缘觉”：即辟支佛，指未经佛指导而独自觉悟，但又不对人说法或教化的圣者。

②“五浊”：指出现于末世的五种灾异祸害。即：1，劫浊：指天灾劫难世界。2，见浊：指各种邪恶思想、见解开始泛滥。3，烦恼浊：指由各种恶德泛滥，令人烦恼。4，众生浊：指众生素质下降，身心、言行日趋沦落。5，命浊：指人的寿命缩短。“化度”：指教化与济度众生。

## 宪问第十四

宪问耻，子曰：“邦有道，谷；邦无道，谷，耻也。”

卓吾曰：原思辞禄，欲脱其身于“谷”之外。孔子耻“谷”，欲效其身于“谷”之中。

方外史曰：若知素位而行，便不肯脱身“谷”外。

“克、伐、怨、欲不行焉，可以为仁矣？”子曰：“可以为难矣。仁，则吾不知也。”

为仁，决不是着样工夫。

子曰：“士而怀居，不足以为士矣。”

得少为足，便是怀居，与“不知老之将至”相反。

子曰：“邦有道，危言危行。邦无道危，行言孙。”

“言逊”，不是避祸，正是挽回世运之妙用耳。



子曰：“有德者，必有言。有言者，不必有德。仁者，必有勇。勇者，不必有仁。”

有见地者，必有行履。有行履者，不必有见地。故古人云：只贵见地，不问行履也。倘无行履，决非正见。

南宫适问于孔子曰：“羿善射，奭盗舟，俱不得其死然。禹、稷躬稼，而有天下。”夫子不答。南宫适出，子曰：“君子哉若人！尚德哉若人！”

千古至言，文不加点，故“不答”也。出后而赞，正是不答处。不答，又就是赞处。

子曰：“君子而不仁者，有矣夫。未有小人而仁者也。”

警策君子，激发小人。小人若仁，便是君子，那有定名。

子曰：“爱之能勿劳乎？忠焉，能勿诲乎？”

子曰：“为命，裨谌草创之，世叔讨论之，行人子羽脩饰之，东里子产润色之。”

作文要诀。

或问子产，子曰：“惠人也。”问子西，曰：“彼哉！彼哉！”问管仲，曰：“人也。夺伯氏骈

邑三百，饭疏食，没齿无怨言。”

子曰：“贫而无怨难，富而无骄易。

无怨就是乐。

子曰：“孟公绰，为赵、魏老则优，不可以为滕、薛大夫。”

子路问成人。（卓吾云：切问。）

子曰：“若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。”

卓吾云：知、廉、勇、艺，是铜铁；礼、乐是丹头。

方外史曰：四子若能文之以礼、乐，则四子便各各成人，非要兼四子之长也。礼是此心之节文，乐是此心之太和，诚于中而形于外，故名为文，非致饰于外也。

曰：“今之成人者，何必然。见利思义，见危授命，久要不忘平生之言，亦可以为成人矣。”

此与得见有恒，抑亦可以为次之意同。

卓吾云：然则今之不成人者极多矣。

子问公叔文子于公明贾曰：“信乎？夫子不言，不笑，不取乎？”公明贾对曰：“以告者过也。夫子时然后言，人不厌其言。乐然后笑，人不厌其笑。义然后取，人不厌其取。”子曰：“其然。

岂其然乎？”

卓吾曰：是乐取之词，非猜疑之语。

方外史曰：圣人见人之善，如己之善，与后儒自是不同。

子曰：“臧武仲以防求为后于鲁，虽曰不要君，吾不信也。”

子曰：“晋文公谲而不正，齐桓公正而不谲。”

子路曰：“桓公杀公子纠，召忽死之，管仲不死。”曰：“未仁乎？”子曰：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁，如其仁。”

“不以兵车”，故“如其仁”，乃救刀兵劫之真心实话。

子贡曰：“管仲非仁者与？桓公杀公子纠，不能死，又相之。”子曰：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也，自经于沟渎而莫之知也！”

大丈夫生于世间，惟以救民为第一义，小名小节，何足论也！天下后世受其赐，仁莫大焉。假使死节，不过忠耳，安得为仁？况又不必死者耶！当知召忽之死，特匹夫匹妇之谅而已矣。王珪、魏征，亦与管仲同是个人。若夫忠臣不事二君，烈女不更二夫，本非圣贤之谈，正是匹妇之谅，故《易辞》曰：“恒其德，贞，妇人吉，夫子凶。”大丈夫幸思之。

卓吾云：因他溢文子，故曰可以为文。文字不必太泥。总之，极其许可之词。

子言卫灵公之无道也，康子曰：“夫如是，奚而不丧？”孔子曰：“仲叔圉治宾客，祝鮀治宗庙，王孙贾治军旅，夫如是，奚其丧？”

低低人尚有大用若此，况肯用圣贤者乎？

子曰：“其言之不作，则为之也难。”

正要人作。

陈成子弑简公。孔子沐浴而朝，告于哀公曰：“陈恒弑其君，请讨之。”公曰：“告夫三子。”孔子曰：“以吾从大夫之后，不敢不告也。君曰：‘告夫三子’者。”之三子告，不可。孔子曰：“以吾从大夫之后，不敢不告也。”

陈恒三子，一齐讨矣。

子路问事君，子曰：“勿欺也，而犯之。”

不能阙疑，便是自欺，亦即欺君。

今之不敢犯君者，多是欺君者也。为君者喜欺，不喜犯，奈之何哉！

子曰：“君子上达，小人下达。”

形而上者谓之道，形而下者谓之器。“上达”故不器，“下达”故成瑚琏斗筭等器。若不成器者，并非小人。

子曰：“古之学者为己，今之学者为人。”

尽大地是个自己，所以度尽众生，只名为己。若见有己外之人可为，便非真正发菩提心者矣。

蘧伯玉使人于孔子，孔子与之坐而问焉。  
曰：“夫子何为？”对曰：“夫子欲寡其过，而未能也。”使者出，子曰：“使乎！使乎！”

千古圣贤真学问，真血脉，不忆使者一言点出，真奇！真奇！

子曰：“不在其位，不谋其政。”

曾子曰：“君子思不出其位。”

未之思也，夫何远之有？正是思不出其位。

子曰：“君子耻其言而过其行。”

卓吾云：“耻”字何等精神，“过”字何等力量。

子曰：“君子道者三，我无能焉：仁者不忧，

知者不惑，勇者不惧。”子贡曰：“夫子自道也。”

仁者、知者、勇者，三个“者”字，正与“道者”“者”字相应，所谓一心三德，不是三件也。夫子自省，真是未能。子贡看来，直是自道。譬如华严所明，十地菩萨，虽居因位，而下地视之，则如佛矣①。

子贡方人，子曰：“赐也，贤乎哉？夫我则不暇。”

“不暇”二字，顶门针也。若能思齐内省，则虽妍丑立辨，不名为“方人”矣。

子曰：“不患人之不己知，患其不能也。”

何有于我哉！我无能焉，是吾忧也，则吾未之有得，皆患不能之真榜样也。

子曰：“不逆诈，不亿不信，抑亦先觉者，是贤乎？”

不惟拣去世间逆亿，亦复拣去二乘作意神通矣。

世人自多诈则恒“逆诈”，自多不信，则恒亿“不信”。圣人哀之，故进以“先觉”二字。若欲先觉，须从不诈、不疑、不逆、不亿下手，直到至诚地位，自然任运先觉。苟不向心地克己复礼，而作意欲求先觉，便是逆亿了也。故曰“君子可欺。”唯“可欺”，方为君子耳。

微生亩谓孔子曰：“丘何为是栖栖者与？无乃为佞乎？”

孔子曰：“非敢为佞也，疾固也。”

子曰：“骥不称其力，称其德也。”

可以人而不如马乎？

或曰：“以德报怨，何如？”子曰：“何以报德？以直报怨，以德报德。”

达得怨亲平等，方是“直”。若见有怨，而强欲以德报之，正是人我是非未化处。“怨”宜忘，故报之以“直”，谓不见有“怨”也。“德”不可忘，故报之以“德”，谓知恩报恩也。

子曰：“莫我知也夫！”子贡曰：“何为其莫知子也？”子曰：“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎？”

心外无天，故“不怨天”。心外无人，故“不尤人”。向上事须从向下会取，故“下学而上达”。惟其下学上达，所以不怨不尤。今人离“下学”，而高谈“上达”，譬如无翅，妄拟腾空。

公伯寮愬子路于季孙，子服景伯以告，曰：“夫子固有惑志，于公伯寮，吾力犹能肆诸市朝。”子曰：“道之将行也与，命也。道之将废也与，命也。公伯寮其如命何？”

子服眼中有伯寮，孔子了知伯寮不在子路命外。伯寮自谓想得子路，孔子了知子路之命差遣伯寮，可见圣贤眼界胸襟。

子曰：“贤者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言。”

程子曰：四者非有优劣，所遇不同耳。

子曰：“作者七人矣。”

子路宿于石门，晨门曰：“奚自？”子路曰：“自孔氏。”曰：“是知其不可而为之者与？”

只此一语，描出孔子之神。盖知可而为之者，伊尹、周公之类是也。知不可而不为者，伯夷、柳下惠等是也。知可而不为者，巢、许之类是也。知不可而为之者，孔子是也。若不知可与不可者，不足论矣。

子击磬于卫，有荷蕢而过孔氏之门者，曰：“有心哉！击磬乎。”既而曰：“鄙哉！硠硠乎。莫己知也，斯已而已矣。深则厉，浅则揭。”子曰：“果哉！末之难矣。”

既知音，亦知心，但不知木铎之意耳。“果哉！末之难”却与“知不可而为之”作一注脚，可谓难行能行。

子张曰：“《书》云：‘高宗谅阴，三年不言。’何谓也？”子曰：“何必高宗，古之人皆然。君薨，



百官总己以听于冢宰三年。”

“古之人皆然”一句，伤今思古，惨甚痛甚。

子曰：“上好礼，则民易使也。”

子路问君子，子曰：“修己以敬。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安人。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安百姓。修己以安百姓，尧、舜其犹病诸！”

尽十方世界②是个自己，竖穷横遍，其体、其量、其具，皆悉不可思议。人与百姓，不过自己心中所现一毛头许境界耳。

子路只因不达自己，所以连用两个“如斯而已乎”，孔子见得“己”字透彻，所以说到“尧、舜犹病”，非病不能安百姓也，只病修己未到极则处耳。

原壤夷俟，子曰：“幼则不孙弟，长而无述焉，老而不死，是为贼。”以杖叩其胫。

以打骂作佛事。

阙党童子将命，或问之曰：“益者与？”子曰：“吾见其居于位也，见其与先生并行也，非求益者也，欲速成者也。”

为学日益，为道日损，人都看作两概。若知“下学而上达”，则日益处，即日损处矣。今童子而居位并行，何等志气，

但恐其离下学而求上达，便使依乎中庸之道，故令之将命，所以实其操履耳。

居位，即是欲立。并行，即是欲达。皆童子之所难能，故知不是仅“求益”者。

卓吾云：在居位并行处，见其“欲速成”，非不隅坐随行也。若不隅坐随行，一放牛小厮矣，何以“将命？”

### 【注释】

①“三德”：指智、仁、勇三种德行。“一心三德”：谓一心中含有智、仁、勇三德。“十地”：谓菩萨所证之地位。一、欢喜地。二、离垢地。三、发光地。四、焰慧地。五、难胜地。六、现前地。七、远行地。八、不动地。九、善慧地。十、法云地。这十地菩萨虽各有深浅，但他们都是菩萨。由于一地佛法皆依此而发生，因此是因位，而佛倒成了果位。“下地”：指三界九地，即：一、欲界五趣地。二、离生喜乐地。三、定生喜乐地。四、离喜妙乐地。五、舍念清净地。六、空无边处地。七、识无边处地。八、无所有处地。九、非想非非想地。“十地菩萨”之说为华严宗行位说之一。

②“十方世界”：指东西南北四维上下十方，一切有情众生存于这十方世界之中。

## 卫灵公第十五

卫灵公问陈于孔子，孔子对曰：“俎豆之事，则尝闻之矣。军旅之事，未之学也。”明日遂行。在陈绝粮，从者病，莫能兴。子路愠，见曰：“君子亦有穷乎？”子曰：“君子固穷。小人穷，斯滥矣。”

只消“愠见”，便是“滥”。若知乐在其中，那见“有穷”可“愠”？

子曰：“赐也，女以予为多学而识之者与？”

对曰：“然，非与？”

曰：“非也，予一以贯之。”

卓吾云：“腐儒谓‘然，非与’处，不如曾子之‘唯’可发一笑。”

方外史曰：俗儒妄谓曾子传得孔子之道，则子贡亦传得孔子之道矣。孔子何以再叹“今也则亡！”

子曰：“由！知德者鲜矣。”

痛下一针。

子曰：“无为而治者，其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。”

从来圣贤，只有为人、为学、为德而已，断断无有为治者。若一有为治之心，则天下益乱矣。

“恭己”二字，即是修己以敬，又即为人、为学、为德之实工夫。

子张问行，子曰：“言忠信，行笃敬，虽蛮貊之邦行矣。言不忠信，行不笃敬，虽州里行乎哉？立则见其参于前也，在舆则见其倚于衡也，夫然后行。”子张书诸绅。

信而曰忠，敬而曰笃，对治子张病根也。“参前”、“倚衡”，但尽其忠信、笃敬耳，非以此求行也。惟不求行，夫然后行。

子曰：“直哉史鱼！邦有道如矢，邦无道如矢。君子哉蘧伯玉！邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之。”

春兰、秋菊，各擅其美。

子曰：“可与言而不与之言，失人。不可与言而与之言，失言。知者不失人，亦不失言。”

四悉檀。

子曰：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”

如此，方名志士仁人。今之志士仁人，宜以此自勘。

子贡问为仁，子曰：“工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之贤者，友其士之仁者。”

贤之与仁，皆吾利器也，奈何钝置之耶？

颜渊问为邦，子曰：“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则《韶舞》，放郑声，远佞人。郑声淫，佞人殆。”

王阳明日：颜子具体圣人，其于为邦的大本大原，都已完备。夫子平日知之已深，到此都不必言，只就制度文为上说。此等处亦不可忽略，须要是如此方尽善。又不可因自己本领是当了，便于防范上疏阔，须是要“放郑声，远佞人。”盖颜子是克己，向里德上用心的人。孔子恐其外面末节，或有疏略，故就他不足处帮补说。若在他人，须告以为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁，达道九经，及诚身许多工夫，方始做得。此方是万世常行之道，不然，只去行了夏时，乘了殷辂，服了周冕，作了《韶舞》，天下岂便治得？

子曰：“人无远虑，必有近忧。”

未超三界外，总在五行中。断尽二障，虑斯远矣①。

子曰：“己矣乎！吾未见好德如好色者也。”

正是不肯绝望。

子曰：“臧文仲其窃位者与？知柳下惠之贤，而不与立也。”

诛心在一“知”字。

子曰：“躬自厚，而薄责于人，则远怨矣。”

厚责人者，只是不能“自厚”耳。

子曰：“不曰‘如之何，如之何’者，吾未如之何也已矣！”

毕竟将如之何。

子曰：“群居终日，言不及义，好行小慧，难矣哉！”

小慧与义正相反。

子曰：“君子义以为质，礼以行之，孙以出

之，信以成之，君子哉！”

“行之”，行此义也。“出之”，出此义也。“成之”，成此义也。

卓吾曰：不是以义为质，以礼行之，以孙出之，以信成之。  
方外史曰：须向“君子”二字上著眼。

子曰：“君子病无能焉，不病人之不已知也。”

子曰：“君子疾没世而名不称焉。”

“称”字去声。“没世”而实德“不称”，君子之名，真可“疾”矣。

子曰：“君子求诸己，小人求诸人。”

识得自己，自然求己。小人只是不知自己耳，哀哉！

子曰：“君子矜而不争，群而不党。”

矜则易争，群则易党，故以“不争”、“不党”为诫勉。

子曰：“君子不以言举人，不以人废言。”

至明至公。

子贡问曰：“有一言而可以终身行之者乎？”

子曰：“其恕乎？己所不欲，勿施于人。”

可以于天下，可行于万世，真是一以贯之。

子曰：“吾之于人也，谁毁谁誉？如有所誉者，其有所试矣。斯民也，三代之所以直道而行也。”

人自谓在三代后，孔子视之，皆同于三代时。所以如来成正觉时，悉见一切众生成正觉。

子曰：“吾犹及史之阙文也，有马者借人乘之，今亡矣夫！”

不敢绝望。

子曰：“巧言乱德。小不忍则乱大谋。”

二皆自乱自己耳。

卓吾云：一失之浮，一失之躁。

子曰：“众恶之，必察焉。众好之，必察焉。”

上句为豪杰伸屈，下句为乡愿照胆。

子曰：“人能弘道，非道弘人。”



可见道，只是人之所具；天地万物，又只是道之所具，谁谓天地生人耶？

子曰：“过而不改，是谓过矣。”

为三种忏法作前茅。

子曰：“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。”

学、思本非两事，言此，以救偏思之失耳。

子曰：“君子谋道，不谋食。耕也，馁在其中矣。学也，禄在其中矣。君子忧道不忧贫。”

卓吾云：作训词看。

子曰：“知及之，仁不能守之，虽得之，必失之。知及之，仁能守之，不庄以莅之，则民不敬。知及之，仁能守之，庄以莅之，动之不以礼，未善也。”

“知及”、“仁守”是明明德，“庄以莅之”是亲民，“动之以礼”是止至善。不能“庄莅”、“动礼”便是仁守不全。不能仁守，便是知之未及。思之，思之，如来得三不护，方可名动之以礼，故曰：修己以敬，尧舜其犹病诸。

子曰：“君子不可小知，而可大受也。小人不可大受，而可小知也。”

“不可小知”，不可以思议测度之也。“可大受”，如大海能受龙王之雨，能受众流之归也。小人反是。

子曰：“民之于仁也，甚于水火。水火，吾见蹈而死者矣，未见蹈仁而死者也。”

既曰“未见蹈仁而死”，又曰“有杀身以成仁”，方信杀身不是死。

子曰：“当仁不让于师。”

见过于师，方堪传授。

卓吾云：只为学者，惟有“当仁”一事让师，故云。

子曰：“君子贞而不谅。”

“谅”，即轻轻小人。

子曰：“事君，敬其事而后其食。”

“敬其事”敬字，从敬止发来，既敬其事，必“后其食”矣。

子曰：“有教无类。”

佛菩萨之心也②。若使有类，便无教矣。

子曰：“道不同，不相为谋。”

毫厘有差，天地悬隔，仁与不仁而已矣。

子曰：“辞达而已矣。”

从古有几个真正“达”的。

卓吾云：五字便是谈文秘密藏。

师冕见，及阶，子曰：“阶也。”及席，子曰：“席也。”皆坐，子告之曰：“某在斯，某在斯。”师冕出，子张问曰：“与师言之道与？”子曰：“然，固相师之道也。”

子张看得“道”字奇特，孔子注得“道”字平常。

### 【注释】

①“三界”指欲界、色界、无色界，认为是有情众生存在而未超出生死轮回的三种境界。“五行”：指金木水火土，这里指世俗世界。“二障”：指烦恼障和所知障。烦恼障，指以我执为首的诸多烦恼能障碍证得涅槃。所知障，指以法执为首的诸多烦恼能障碍证得觉悟。

②“佛、菩萨之心”：慈悲之心。

## 季氏第十六

季氏将伐颛臾。冉有、季路见于孔子，曰：“季氏将有事于颛臾。”孔子曰：“求，无乃尔是过与？夫颛臾，昔者先王以为东蒙主，且在邦域之中矣，是社稷之臣也，何以伐为？”冉有曰：“夫子欲之，吾二臣者皆不欲也。”孔子曰：“求，周任有言曰：‘陈力就列，不能者止。’危而不持，颠而不扶，则将焉用彼相矣？且尔言过矣。虎兕出于柙，龟玉毁于椟中，是谁之过与？”冉有曰：“今夫颛臾，固而近于费，今不取，后世必为子孙忧。”孔子曰：“求，君子疾夫舍曰欲之而必为之辞。丘也闻有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。夫如是，故远人不服，则修文德以来之。既来之，则安之。今由与求也，相夫子，远人不服，而不能来也；邦分崩离析，而不能守也，而谋动干戈于邦内，吾恐季孙之忧，不在颛臾，而在萧墙之内也。”

老吏断狱，曲直分明。

孔子曰：“天下有道，则礼乐征伐自天子出。天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣。自大夫出，五世希不失矣。陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。”

卓吾云：明诛臣子，隐责君父。

孔子曰：“禄之去公室，五世矣，政逮于大夫四世矣，故夫三桓之子孙微矣。”

孔子曰：“益者三友，损者三友。友直，友谅，友多闻，益矣。友便辟，友善柔，友便佞，损矣。”

孔子曰：“益者三乐，损者三乐。乐节礼乐，乐道人之善，乐多贤友，益矣。乐骄乐，乐佚游，乐宴乐，损矣。”

“益者”、“损者”，都就求益招损的自身上说。

孔子曰：“侍于君子有三愆：言未及之而言，谓之躁；言及之而不言，谓之隐；未见颜色而言，谓之瞽。”

孔子曰：“君子有三戒：少之时，血气未定，戒之在色。及其壮也，血气方刚，戒之在斗。及其老也，血气既衰，戒之在得。”

有戒，则能御血气；无戒，则被血气使。一部《易经》，三戒收尽。

孔子曰：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。小人不知天命，而不畏也，狎大人，侮圣人之言。”

天命之性，真妄难分，所以要畏。大人修道复性，是我明师良友，所以要畏。圣言指示修道复性之要，所以要畏。“畏天命”是归依一体、三宝，“畏大人”是归依住持、佛宝、僧宝，“侮圣人之言”是归依住持、法宝也。

不知“天命”，亦不知“大人”，亦不知“圣人之言”，小人既皆不知而不畏，则君子皆知，故皆畏耳。不知心、佛、众生三无差别，不知人心惟危，道心惟微，不能戒慎恐惧，是不畏天命。妄以理佛拟究竟佛，是“狎大人”。妄谓《经》、《论》是止啼法，不知慧命所寄，是“侮圣人之言”①。

孔子曰：“生而知之者，上也；学而知之者，次也；困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣。”

只是肯学，便非下民。

孔子曰：“君子有九思：视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思问，忿思难，见得思义。”

字字箴铭。未之思也，夫何远之有？君子思不出其位，与此参看。

孔子曰：“见善如不及，见不善如探汤。吾见其人矣，吾闻其语矣。隐居以求其志，行义以达其道。吾闻其语矣，未见其人也。”

齐景公，有马千驷，死之日，民无德而称焉。伯夷、叔齐，饿于首阳之下，民到于今称之。诚不以富，亦祇以异，其斯之谓与？

陈亢问于伯鱼曰：“子亦有异闻乎？”对曰：“未也。尝独立，鲤趋而过庭，曰：‘学《诗》乎？’对曰：‘未也’。‘不学《诗》，无以言。’鲤退而学《诗》。他日又独立，鲤趋而过庭，曰：‘学《礼》乎？’对曰：‘未也。’‘不学《礼》无以立。’鲤退而学《礼》。闻斯二者。”陈亢退而喜曰：“问一得三，闻《诗》，闻《礼》，又闻君子之远其子也。”

未得谓得，枉了一个空欢喜，可笑可笑。

邦君之妻，君称之曰夫人，夫人自称曰小童。邦人称之曰君夫人，称诸异邦曰寡小君，异邦人称之亦曰君夫人。

### 【注释】

- ①“一体”：谓世间万物虽各各不同，但都有其共同的本性。

“三宝”：指佛、法、僧。佛宝，指一切佛陀。法宝：指佛陀所说的教法。僧宝：依法宝而修行者。“住持”：原意为久住护持佛法的意思，后用为寺院主管僧众的职称。“理佛”：指六佛中的第一佛，即理即位之佛。究竟佛：指究竟即位之佛，事理皆圆满之佛。用最低品位佛比拟最高品位佛，对最高品位佛的不尊敬，故叫“狎大人”。“止啼法”：制止小儿啼哭的方法。见本书《自序》注⑦。“慧命”：指法身以智慧为命。如果错误地认为《经》《论》只是一种权宜之手段，而不知道它们寄托有佛的慧命，那就是侮慢圣人之言。



## 阳货第十七

阳货欲见孔子，孔子不见，归孔子豚。孔子时其亡也，而往拜之，遇诸涂。谓孔子曰：“来！予与尔言。曰：怀其宝而迷其邦，可谓仁乎？曰：不可。好从事而亟失时，可谓知乎？曰：不可。日月逝矣，岁不我与。”孔子曰：“诺！吾将仕矣。”

“时其亡”，只是偶值其亡耳。孟子作“瞰其亡”，便令孔子作略，仅与阳货一般，岂可乎哉！

子曰：“性相近也，习相远也。”

性近习远，方是不变随缘之义。孟子道性善，只说人道之性，以救时耳。

子曰：“唯上知与下愚不移。”

除却上知下愚，便皆可移。既未到“上知”，岂可不为之堤防？既不甘“下愚”，岂可不早思移易？

子之武城，闻弦歌之声，夫子莞尔而笑曰：“割鸡焉用牛刀！”子游对曰：“昔者偃也闻诸夫子曰：‘君子学道则爱人，小人学道则易使也’。”

子曰：“二三子！偃之言是也。前言戏之耳。”

公山佛扰以费畔，召，子欲往，子路不说，曰：“未之也已，何必公山氏之之也？”子曰：“夫召我者，而岂徒哉？如有用我者，吾其为东周乎？”

原不说公山决能用我。

卓吾云：言必为西周，不为东周也。

子张问仁于孔子，孔子曰：“能行五者于天下为仁矣。”“请问之。”曰：“恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮，宽则得众，信则人任焉，敏则有功，惠则足以使人。”

要以此五者行于天下方是仁，不得舍却天下而空言存心，以天下不在心外，而心非肉团故也。

佛肸召，子欲往。子路曰：“昔者由也闻诸夫子曰：‘亲于其身为不善者，君子不入也。’佛肸以中牟畔，子之往也，如之何？”子曰：“然，有是言也。不曰坚乎？磨而不磷。不曰白乎？涅而不缁。吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食？”

磨得磷的，便非真坚；涅得缁的，便非真白。“匏瓜”，用为浮囊，而不用作食器，只是一偏之用。圣人无用，无所不用，故云“吾岂匏瓜”，乃显无可无不可，犹如太虚空然，不可唤作

一物耳，非是要与人作食器也。若作食器，纵使瑚琏，亦可磷可缁矣。

子曰：“由也！女闻六言六蔽矣乎？”对曰：“未也。”“居，吾语女。好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。”

若不好学，则仁知等皆虚名耳。“言”者，但有虚名，非实义也。“蔽”，却是实病矣。

子曰：“小子何莫学夫《诗》？《诗》可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君，多识于鸟兽草木之名。”

今人都不曾学《诗》。

子谓伯鱼曰：“女为《周南》、《召南》矣乎？人而不为《周南》、《召南》，其犹正墙面而立也与？”

“为”字妙，直须为文王，为周公，始非面墙。

子曰：“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”

与“人而不仁章”参看。

子曰：“色厉而内荏，譬诸小人，其犹穿窬之盗也与？”

的当之甚，刻毒之甚。

子曰：“乡原；德之贼也。”

子曰：“道听而途说，德之弃也。”

“乡原”只好偷石人石马，“道听途说”连石人石马也偷不得。

子曰：“鄙夫可与事君也与哉？其未得之也，患得之；既得之，患失之。苟患失之，无所不至矣。”

照妖镜，斩妖剑。

子曰：“古者民有三疾，今也或是之亡也。古之狂也肆，今之狂也荡。古之矜也廉，今之矜也忿戾。古之愚也直，今之愚也诈而已矣。”

葛可久顶门针，不知远救得否？可悲！可怜！

子曰：“巧言令色，鲜矣仁。”

子曰：“恶紫之夺朱也，恶郑声之乱雅乐也，

恶利口之覆邦家者。”

二“也”字，一“者”字，宾主历然。

子曰：“予欲无言。”子贡曰：“子如不言，则小子何述焉？”子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”

“无言”岂是“不言”；“何言”却是“有言”。说时默，默时说，参。

孺悲欲见孔子，孔子辞以疾。将命者出户，取瑟而歌，使之闻之。

宰我问：“三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏。三年不为乐，乐必崩。（唤甚么作礼乐，可耻可耻！）旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期可已矣。”子曰：“食夫稻，衣夫锦，于女安乎？”曰：“安。”（丧心病狂。）“女安，则为之。夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。（真礼真乐，和盘托出。）今女安，则为之！”宰我出，子曰：“予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也。予也有三年之爱于其父母乎？”

难道三年之丧，便报得三年之爱？且就人情真切处点醒之耳。

陈旻昭曰：宰我答安，真有调达人地狱的手段。得他此答，方引出孔子一番痛骂，方使天下后世之为子者，皆不得安；方杜绝千古世后，欲短丧之邪说。

子曰：“饱食终日，无所用心，难矣哉！不有博奕者乎？为之犹贤乎已。”

好行小慧，无所用心，俱难矣哉，须是居易以俟命。

子路曰：“君子尚勇乎？”子曰：“君子义以为上。君子有勇而无义为乱，小人有勇而无义为盗。”

勇者夺魄。

子贡曰：“君子亦有恶乎？”子曰：“有恶。恶称人之恶者，恶居下流而汕上者，恶勇而无礼者，恶果敢而窒者。”曰：“赐也亦有恶乎？”“恶徼以为知者，恶不孙以为勇者，恶讦以为直者。”

大须各自简点，莫使此二人恶。

子曰：“唯女子与小人为难养也！近之，则不孙；远之，则怨。”

曲尽女子、小人情状。

子曰：“年四十而见恶焉，其终也已。”

“恶”字，不作去声读。“见恶”，谓尚不能改恶从善也。虽云改过可贵，但四十不改，恐终不能改矣，故警励之，意欲其奋发速改也。

## 微子第十八

微子去之，箕子为之奴，比干谏而死。孔子曰：“殷有三仁焉。”

异世者，却知其仁；同时者，却云不知其仁。孔子于“仁”字，何等认得清楚。岂似子路、子贡、子张、武伯等，隔墙猜谜乎？

卓吾曰：千古只眼。

方外史曰：若据后儒见识，则微子之去，箕子之陈《洪范》于武王，安得与比干同论？呜呼！仁理之不明也久矣。

柳下惠为士师，三黜。人曰：“子未可以去乎？”曰：“直道而事人，焉往而不三黜？枉道而事人，何必去父母之邦？”

卓吾曰：有见有守。

方外史曰：惟见得真，故守得定。

齐景公待孔子，曰：“若季氏，则吾不能，以季孟之间待之。”曰：“吾老矣，不能用也。”孔子行。

齐人归女乐，季桓子受之，三日不朝，孔子



行。

楚狂接舆，歌而过孔子，曰：“凤兮！凤兮！何德之衰。往者不可谏，来者犹可追。已而！已而！今之从政者殆而。”孔子下，欲与之言，趋而辟之，不得与之言。

又是圣人一个知己。“趋而辟之”，尤有禅机。

长沮、桀溺耦而耕，孔子过之，使子路问津焉。长沮曰：“夫执舆者为谁？”子路曰：“为孔丘。”曰：“是鲁孔丘与？”曰：“是也。”曰：“是知津矣。”（好赞词。）问于桀溺。桀溺曰：“子为谁？”曰：“为仲由。”曰：“是鲁孔丘之徒与？”对曰：“然。”曰：“滔滔者，天下皆是也，而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉！”耒而不辍。（辟人之士，错看孔子。）子路行以告，夫子怃然曰：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？（可见不是辟人之士。）天下有道，丘不与易也。”（菩萨心肠，木铎职分。）

子路从而后，遇丈人，以杖荷蓑。子路问曰：“子见夫子乎？”（问得满撞。）丈人曰：“四体不勤，五谷不分，孰为夫子？”（答得清楚。）植其杖而芸，子路拱而立。止子路宿，杀鸡为黍而食之，见其二子焉。（露出马脚，惹出是非。）明日，子路行以告，子曰：“隐者也。”使子路反见之。

(赵州勘婆子。)至，则行矣。(勘破了也。)

子路曰：不仕无义。长幼之节，不可废也，君臣之义，如之何其废之？欲洁其身，而乱大伦。君子之仕也，行其义也。道之不行，已知之矣。”

此数句，绝不似子路之言，想是夫子教他的。幸得丈人不在，不然，却被丈人勘破。

逸民：伯也、叔齐、虞仲、夷逸、朱张、柳下惠、少连。子曰：“不降其志，不辱其身，伯夷、叔齐与？”谓“柳下惠、少连，降志辱身矣。言中伦，行中虑，其斯而已矣。”谓“虞仲、夷逸，隐居放言，身中清，废中权。我则异于是，无可无不可。”

“异于是”，谓异于“不降”、“不辱”，异于“降志辱身”，异于“隐居放言”也。非谓异于“逸民”也。以“无可无不可”而附于“逸民”之科，又是木铎一个注脚。

大师挚适齐，亚饭干适楚，三饭缭适蔡，四饭缺适秦，鼓方叔入于河，播鼗武入于汉，少师阳、击磬襄入于海。

凄怆之景，万古堕泪，亦可助发苦空无常观门。

周公谓鲁公曰：“君子不施其亲，不使大臣

怨乎不以。故旧无大故，则不弃也。无求备于一人。”

周有八士：伯达、伯适、仲突、仲忽、叔夜、叔夏、季随、季弼。

## 子张第十九

子张曰：“士见危致命，见得思义，祭思敬，丧思哀，其可已矣。”

卓吾云：“致命”不用“思”字，有理。

子张曰：“执德不弘，信道不笃，焉能为有？焉能为亡？”

卓吾云：骂得很。

方外史曰：“弘”字，“笃”字，用得妙。

子夏之门人，问交于子张，子张曰：“子夏云何？”对曰：“子夏曰：‘可者与之，其不可者拒之。’”子张曰：“异乎吾所闻：君子尊贤而容众，嘉善而矜不能。我之大贤与，于人何所不容？我之不贤与，人将拒我，如之何其拒人也？”

毋友不如己者，原不是“拒人”。

子夏曰：“虽小道，必有可观者焉。致远恐泥，是以君子不为也。”

子夏曰：“日知其所亡，月无忘其所能，可谓好学也已矣。”

此便是子夏之学，不是孔子之学，所谓“小人儒”也。

子夏曰：“博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣。”

此却说得有味。

子夏曰：“百工居肆以成其事，君子学以致其道。”

逼真好同喻。

子夏曰：“小人之过也，必文。”

卓吾云：今人倘有“文过”之念，此念便是小人了。

子夏曰：“君子有三变：望之俨然，即之也温，听其言也厉。”

像赞。

子夏曰：“君子信而后劳其民，未信则以为厉已也。信而后谏，未信则以为谤已也。”

小心天下去得。

子夏曰：“大德不逾闲，小德出入可也。”

卓吾曰：最方而最圆。“出入”，形容其活动耳，云何便说未尽合理？

方外史曰：若不合理，何名“小德”。

子游曰：“子夏之门人小子，当洒扫、应对、进退则可矣，抑末也。本之则无，如之何？”（钳锤小子。）子夏闻之，曰：“噫！言游过矣。君子之道，孰先传焉，孰后倦焉，（点化小子。）譬诸草木，区以别矣。（激砺小子。）君子之道，焉可诬也。有始有卒者，其惟圣人乎？”（怂恿小子。）

子游之讥，是要门人知本。子夏之辩，是要门人即末悟本。只此洒扫、应对、进退，若以为末，到底是末，若知其本，头头皆本。二贤各出手眼接引门人，莫作是非会也。

子夏曰：“仕而优则学，学而优则仕。”

卓吾曰：今人学未优，则已仕矣。仕而优，如何肯学？

方外史曰：惟其学未优便仕，所以仕后永无优时。

子游曰：“丧致乎哀而止。”

子游曰：“吾友张也为难能也，然而未仁。”

会子曰：“堂堂乎张也，难与并为仁矣。”

好朋友真难得，今人那肯如此说病痛！

曾子曰：“吾闻诸夫子，人未有自致者也，必也亲丧乎？”

曾子曰：“吾闻诸夫子，孟庄子之孝也，其他可能也。其不改父之臣与父之政，是难能也。”

孟氏使阳肤为士师，问于曾子，曾子曰：“上失其道，民散久矣。如得其情，则哀矜而勿喜。”

惟至孝者，方能至慈，堪为万世士师座右铭。

子贡曰：“纣之不善，不如是之甚也。是以君子恶居下流，天下之恶皆归焉。”

殷鉴不远。

子贡曰：“君子之过也，如日月之食焉。过也，人皆见之；更也，人皆仰之。”

光明正大之论。

卫公孙朝，问于子贡曰：“仲尼焉学？”子贡曰：“文武之道，未坠于地，在人。贤者识其大者，不贤者识其小者，莫不有文武之道焉，夫子

焉不学？而亦何常师之有？”

卓吾曰：分明说他师文武，而语自圆妙。

叔孙武叔语大夫于朝曰：“子贡贤于仲尼。”子服景伯以告子贡，子贡曰：“譬之宫墙，赐之墙也及肩，窥见室家之好。夫子之墙数仞，不得其门而入，不见宗庙之美，百官之富。得其门者，或寡矣。夫子之云，不亦宜乎？”叔孙武叔毁仲尼，子贡曰：“无以为也，仲尼不可毁也。他人之贤者，丘陵也，犹可逾也。仲尼，日月也，无得而逾焉。人虽欲自绝，其何伤于日月乎？多见其不知量也。”

陈子禽谓子贡曰：“子为恭也，仲尼岂贤于子乎？”子贡曰：“君子一言以为知，一言以为不知，言不可不慎也。夫子之不可及也，犹天之不可及也，不可阶而升也。夫子之得邦家者，所谓立之斯立，道之斯行，绥之斯来，动之斯和。其生也荣，其死也哀，如之何其可及也？”

卓吾曰：对痴人不得不如此浅说。

方外史曰：世间痴人都如此，向他说极浅事，他便见得深；向他说极深理，他既不知，反认作浅。



## 尧曰第二十

尧曰：“咨尔舜！天之历数在尔躬，允执其中。四海困穷，天禄永终。”舜亦以命禹。曰：“予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝，有罪不敢赦。帝臣不蔽，简在帝心。朕躬有罪，无以万方。万方有罪，罪在朕躬。”周有大赉，善人是富。“虽有周亲，不如仁人。百姓有过，在予一人。”谨权量，审法度，修废官，四方之政行焉。兴灭国，继绝世，举逸民，天下之民归心焉。所重：民，食，丧，祭。

“修己以敬”四字，便是帝王道脉，历历可考。

宽则得众，信则民任焉，敏则有功，公则说。

子张问于孔子曰：“何如斯可以从政矣？”子曰：“尊五美，屏四恶，斯可以从政矣。”子张曰：“何谓五美？”子曰：“君子惠而不费，劳而不怨，欲而不贪，泰而不骄，威而不猛。”子张曰：“何谓惠而不费？”子曰：“因民之所利而利之，斯不亦惠而不费乎？择可劳而劳之，又谁怨？欲仁而得仁，又焉贪？君子无众寡，无小大，无敢慢，

斯不亦泰而不骄乎？君子正其衣冠，尊其瞻视，俨然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎？”子张曰：“何谓四恶？”子曰：“不教而杀，谓之虐；不戒视成，谓之暴；慢令致期，谓之贼；犹之与人也，出纳之吝，谓之有司。”

子曰：“不知命，无以为君子也。不知礼，无以立也。不知言，无以知人也。”

“知命”，只是深信因果耳。“知礼”，则善于观心，所谓约之以礼。“知言”，则善于闻法，所谓了达四悉因缘。

## 中庸直指

“中”之一字，名同实异①，此书以喜、怒、哀、乐未发为“中”，若随情解之，只是独头意识边事耳②。《老子》“不如守中”，似约第七识体，后世玄学，局在形躯，又非《老子》本旨矣③。

藏教所诠真理，离断离常，亦名“中道”④。通教即物而真，有无不二，亦名为“中”⑤。别教中道佛性，有名有义，而远在果地⑥。初心绝分，惟圆人知一切法，即心自性，无非中道⑦。岂得漫以世间“中”字，滥此极乘？然既秉开显之旨，则治世语言，皆顺实相，故须以圆极妙宗，来会此文，俾儒者道脉同归佛海⑧。

“中”者性体，“庸”者性用，从体起用，全用在体⑨。量，则竖穷横遍；具，乃彻果该因。文为五段，初总示性修因果，堪拟序分。二详辨是非得失，拟开圆解。三确示修行榜样，拟起圆行。四广陈明道合诚，拟于圆位。五结示始终奥旨，拟于流通⑩。

初总示性修因果：

天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。

不生不灭之理，名之为“天”；虚妄生灭之原，名之为“命。”生灭与不生灭和合，而成阿赖耶识，遂为万法之本，故谓之“性”⑪。

盖天是性体，命是功能。功能与体，不一不异，犹波与水也。体则非善非恶，功能则可善可恶，譬如镜体非妍非媸，而光能照现妍媸。今性亦尔，率其善种而发为善行，则名“君子之道”；率其恶种而发为恶行，则名“小人之道”。道，犹路也。路有大小，无人不由，故曰道二：仁与不仁而已矣。

然善种发行时，性便举体而为善；恶种发行时，性亦举体而为恶。如镜现妍时，举体成妍；镜现媸时，举体成媸。妍媸非实，善恶亦然<sup>⑫</sup>。无性缘生，不可思议。圣人见无性缘生之善，可以位天地，育万物，自成成物也，故设教以修习之；见无性缘生之恶，可以反中庸，致祸乱，自害害他也，故设教以修除之<sup>⑬</sup>。除其修恶，恶性元无可除；习其修善，善性元无可习，故深达善恶之性，即是无性者，名为“悟道”；断无性之恶，恶无不尽，积无性之善，善无不圆者，名为“修道”也。

此节且辨性修，下文方详示因果差别耳。夫“天命之谓性”，真妄混而难明；“率性之谓道”，善恶纷而杂出。研真穷妄，断染育善，要紧只在“教”之一字。全部《中庸》，皆“修道”之“教”也，故曰“自明诚谓之教”<sup>⑭</sup>。

道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。

非善即恶，非仁即不仁，故“不可须臾离”，故必“戒慎”、“恐惧”以修之。

莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。

此申明“戒慎”、“恐惧”之故。问曰：何须向“不睹”、“不闻”处用功？答曰：以莫“现乎隐，莫显乎微”故也。

“隐”、“微”就是“不睹”、“不闻”，就是“独慎”，就是“戒慎”、“恐惧。”此与《大学》“诚意”工夫一般，皆须直心正念真如。

喜、怒、哀、乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。

炽然喜、怒、哀、乐时，喜、怒、哀、乐不到之地，名之为“中”，非以无喜、怒、哀、乐时为“未发”也。无不从此法界流，故为“大本”；无不还归此法界，故为“达道”①⑥。

“中”虽是性，须约出缠真如①⑦，方显其妙。“发而中节”，全从“慎独”中来，全是以修合性，若稍不与性合，便不名“和”。

致中和，天地位焉，万物育焉。

“致”之一字，与后文“其次致曲”“致”字同。

三千在理，同名无明；三千果成，咸称常乐①⑧，故云“位焉”、“育焉”。不必向效验上说，自有真实效验。嗟嗟！四凶居尧舜之世，不能自全；颜子虽箪瓢陋巷，不改其乐。谁谓心外实有天地万物哉！天地万物，皆心中影耳。

二详辨是非得失：

仲尼曰：“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中。小人之中庸也，小人而无忌惮也。”

此总标是非得失之源也。君子背尘合觉，故直曰“中庸”，九界皆是背觉合尘，名为“逆修”，故皆名“反中庸”。“时”字只是无执著意，自利则善巧安心，利他则四悉顺物<sup>⑮</sup>。小人亦要修因证果，亦自以为“中庸”，但不知从“真虫”处下手，便至于“无忌惮”，便是错乱修习，犹如煮沙，欲成嘉饌。

子曰：“中庸其至矣乎？民鲜能久矣。”

“中庸”是“大本”、“达道”所以为至，必具真智、真仁、真勇，然后能之，所以“民鲜能”也。此且总叹“鲜能”，下文方出“鲜能”之故。

子曰：“道之不行也，我知之矣。知者过之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣。贤者过之，不肖者不及也。”

“不行”归罪于“知”、“愚”，“不明”归罪于“贤”、“不肖”，可见“行”、“明”不是两事。

“过”处就是“不及”处，故《论语》云“过犹不及”，特就其情见纵许为过之耳。道本至极，那有能过之者？

“人莫不饮食也，鲜能知味也。”

“味”是舌识之相分现量所得，非心外法，智、愚、贤、不肖者，那能得知？惟有成就唯心识观之人，悟得“味”非心外实法；成就真如实观之人，悟得“味”即如来藏耳<sup>⑯</sup>。饮食既不“知味”，则终日“中庸”，终日“反中庸”矣。

子曰：“道其不行矣夫！”子曰：“舜其大知也与！舜好问而好察迩言，隐恶而扬善，执其两端，用其中于民，其斯以为舜乎！”

非“大知”不足以行道，故先叹“不行”为病，后举大舜为药。全仁、全勇之知，方名“大知”，所以双超知、愚两关。

执两端而用中，方是“时中。”若离两端而别谈中道，便为“执一”矣。两个“其”字，正显“两端”、“中道”，原只一体。

问：何名“两端”？答：善恶是也。善恶皆性具法门，唯圣人能用善、用恶，而不为善恶所用。则善恶无非中道，如舜诛四凶，即是用恶法门也②①。《书》云：“强弗友刚克，巽友柔克，沈潜刚克，高明柔克。”“平康正直”，皆“建用皇极”之妙。噫！可以思矣。

子曰：“人皆曰‘予知’，驱而纳诸罟获陷阱之中，而莫之知辟也。人皆曰‘予知’，择乎中庸，而不能期月守也。”子曰：“回之为人也，择乎中庸，得一善，则拳拳服膺，而弗失之矣。”

非仁守，不足以明道，故先叹“不能期月守”为病，后举颜子为药。全智、全勇之仁，方名“真仁”，所以超出贤、不肖两关。

择而得者，知为先导也。守而不失者，勇为后劲也。是谓即知即勇之仁。言一善者，犹所谓最上一乘，一不对二，善不对恶。

子曰：“天下国家可均也，爵禄可辞也，白

刃可蹈也，中庸不可能也。”子路问强，子曰：“南方之强与？北方之强与？抑而强与？宽柔以教，不报无道，南方之强也，君子居之。衽金革，死而不厌，北方之强也，而强者居之。故君子和而不流，强哉矫！中立而不倚，强哉矫！国有道，不变塞焉，强哉矫！国无道，至死不变，强哉矫！”

非真勇，不足以载道，故先举有相之勇为病，后举君子之强为药。全知、全仁之勇，方名真勇，所以遍超知、愚、贤、不肖之流弊。

有真知、真仁、真勇者，均天下，亦中庸；辞爵禄，亦中庸；蹈白刃，亦中庸。若源头不清，则毫厘有差，天地悬隔。且道如何是源头，“慎独”是也。倘不向“慎独”处讨线索，则管仲之一匡天下，不似大舜乎？原宪之贫，不似箪瓢陋巷乎？子路之死，不似比干乎？思之。

柔能胜刚，故南方亦得称强，所谓忍为力中最也。和则易流，不流方见真强；中立易倚，不著中道，不恃中道而轻两端，方见真强；隐居以求其志，行义以达其道，方见真强；笃信好学，守死善道，方见真强。如此之强，岂贤、知者之所能过，故曰“过犹不及也”。

子曰：“素隐行怪，后世有述焉，吾弗为之矣。”

“素隐”是假智，“行怪”是假仁，积其精神而使“后世有述”是假勇。



“君子遵道而行，半途而废，吾弗能已矣。”

勇不能守，即仁体不纯，仁不能纯，即知有未及。

“君子依乎中庸，遁世不见知而不悔，唯圣者能之。”

真智、真仁、真勇，三德只是一心，一心具足三德。全修合性，故名为“依”，唯圣与圣，乃能知之。下劣不知，为实施权，脱珍御敝，慈室忍衣，是名“不悔”也②。

此上一往皆是辨真伪，别是非，以开圆解。而行位之要，亦不外是矣②。

三确示修行榜样，又为四：初举大道体用，以示所修；二指忠恕素位自迩自卑，以为能修；三引舜、文、武、周，以作标榜；四引答哀公问，结成宗要。

今初：

君子之道费而隐。夫妇之愚，可以与知焉；及其至也，虽圣人亦有所不知焉。夫妇之不肖，可以能行焉；及其至也，虽圣人亦有所不能焉。天地之大也，人犹有所憾，故君子语大，天下莫能载焉；语小，天下莫能破焉。《诗》云：“鸢飞戾天，鱼跃于渊。”言其上下察也。君子之道，造端乎夫妇，及其至也，察乎天地。

道不偏属君子，而君子方能合道，故称“君子之道”。可见一部《中庸》，只重修道之教也。此约因行，故名“君子之道”；

后约果位，故又名“圣人之道”，亦名“至诚之道”，其实无二道也<sup>②③</sup>。

“与知”、“与能”处，即是“不知”、“不能”处。“不知”、“不能”处，正在“与知”、“与能”处，非有浅深。如眼知色，耳知声，鼻知香，舌知味，身知触，意知法，眼能见，耳能闻，鼻能嗅，舌能尝，身能觉，意能知，非夫妇可以“与知”、“与能”者乎？眼何以能见，耳何以能闻，乃至意何以能知，非圣人有所“不知”、“不能”者乎？法法皆然，人自不察。是故“与知”、“与能”，皆是费处，即皆是隐处；“不知”、“不能”皆是隐处，即皆是费处也。

圣人“不知”、“不能”，天地犹有所憾，所以唯佛与佛，乃能究尽诸法实相。诸法之权，即隐是费；诸法之实，即费是隐。大，亦不可破；小，亦不可载。悟得此理，方许知费而隐。

“鸢飞”、“鱼跃”，即是“不知”、“不能”之至道，故宗门云：三世诸佛不知有，狸奴白牯却知有<sup>②④</sup>。

二指忠恕素位自迹自卑，以为能修：

子曰：“道不远人；人之为道而远人，不可以为道。”

世人安于卑陋，妄以君子之道为远，犹众生妄以佛道为远，而高推圣境也。诂知十法界不离一心，何远之有？

“《诗》云：‘伐柯伐柯，其则不远。’执柯以伐柯，睨而视之，犹以为远。故君子以人治人，改而止。”

人人本具，故云“以人治人”，即指自治之法，非谓治他人也。“改”者，去逆修而成顺修。

“忠恕，违道不远，施诸己而不愿，亦勿施于人。”

“忠”者，无人无我，道之本体也；“恕”者，以人例我，以我推人，修之方便也，故曰“违道不远”。

“君子之道四，丘未能一焉：所求乎子，以事父，未能也；所求乎臣，以事君，未能也；所求乎弟，以事兄，未能也；所求乎朋友，先施之，未能也。庸德之行，庸言之谨，有所不足，不敢不勉，有余不敢尽，言顾行，行顾言，君子胡不慥慥尔！”

为子止孝，为臣止敬，为弟止恭，为友止信。总一“中庸”，随境各有异义。义虽差别，体即无差。无差而差，故名“庸”；差即无差，故名“中”。

君子素其位而行，不愿乎其外。

一切富贫等位，皆是自心所现境界，故名“其位”；心外别无少法可得，故“不愿其外”。

素富贵，行乎富贵；素贫贱，行乎贫贱；素夷狄，行乎夷狄；素患难，行乎患难，君子无入

而不自得焉。

观一切境，无非即心自性。富贵亦法界，贫贱亦法界，夷狄、患难亦法界。法界无行，无所不行。一心三观，触处圆明。不离境以觅心，故无境不入；善即境而悟心，故无不自得<sup>②⑤</sup>。

在上位不陵下，在下位不援上，正己而不求于人，则无怨。上不怨天，下不尤人。

下合六道众生，与诸众生同一悲仰，故“不陵”。上合十方诸佛，与佛如来同一慈力，故“不援”<sup>②⑥</sup>。知十法界皆即我之本性，故“正己而不求人。”

故君子居易以俟命，小人行险以徼幸。

“居易”，即是“慎独”；不慎独，便是“行险”。

子曰：“射有似乎君子，失诸正鹄，反求诸其身。”

射而不中，未有怨天尤人者。

“君子之道，辟如行远必自迩，辟如登高必自卑。”《诗》曰：“妻子好合，如鼓瑟琴。兄弟既翕，和乐且耽。宜尔室家，乐尔妻孥。”子曰：

“父母其顺矣乎？”子曰：“鬼神之为德，其盛矣乎！视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗。使天下之人齐明盛服，以承祭祀。洋洋乎如在其上，如在其左右。《诗》曰：‘神之格思，不可度思，矧可射思。’夫微之显，诚之不可掩如此夫！”

妻子兄弟父母皆迹也，鬼神即远也，以此合妻子，和兄弟，顺父母，即以此格鬼神，可谓远自迹，高自卑也。人以诚格鬼神，鬼神亦以诚而使人事之如在。非诚不足以为感，非诚不足以为应，非离感而有应，非离应而有感。开而会之，即所谓诸佛心内众生，时时成道，众生心内诸佛，念念证真也。

“诚”字，双就“感应”上论，一诚无二诚，即是真如之性。

三引舜、文、武、周以作标榜，皆以“孝”字为主。次明修道以仁，后云亲亲为大，可见最迹无如孝，最远亦无如孝。佛经云：孝名为戒，孝顺至道之法。故知儒释二教，入门大同，但孝有世出世间之异耳。

子曰：“舜其大孝也与！德为圣人，尊为天子，富有四海之内；宗庙飨之，子孙保之。故大德必得其位，必得其禄，必得其名，必得其寿。故天之生物，必因其材而笃焉。故栽者培之，倾者覆

之。《诗》曰：‘嘉乐君子，宪宪令德，宜民宜人，受禄于天。保佑命之，自天申之。’故大德者必受命。”

全重在“德为圣人”一句。果能“德为圣人”，纵令不为天子，不有四海，不崇九庙，不满四句，而其位、其禄、其名、其寿元在，所谓“先天而天弗违”，乃名“受命”也。

子曰：“无忧者，其惟文王乎！以王季为父，以武王为子，父作之，子述之。武王纘大王、王季文王之绪，壹戎衣而有天下，身不失天下之显名，尊为天子，富有四海之内，宗庙飨之，子孙保之。武王末受命，周公成文、武之德，追王大王、王季，上祀先公以天子之礼。斯礼也，达乎诸侯大夫，及士庶人。父为大夫，子为士，葬以大夫，祭以士。父为士，子为大夫，葬以士，祭以大夫。期之丧，达乎大夫；三年之丧，达乎天子；父母之丧，无贵贱，一也。”

虽赞文王，即是赞武周之孝。武周之孝，全由文王“止孝”、“止慈”得来。

子曰：“武王、周公，其达孝矣乎？夫孝者，善继人之志，善述人之事者也。”

“善继”、“善述”，须与“时措之宜”参看，须从“慎独”、

“时中”处发源。

“春秋修其祖庙，陈其宗器，设其裳衣，荐其时食。宗庙之礼，所以序昭穆也。序爵，所以辨贵贱也。序事，所以辨贤也。旅酬下为上，所以逮贱也。燕毛，所以序齿也。践其位，行其礼，奏其乐，敬其所尊，爱其所亲，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。郊社之礼，所以事上帝也。宗庙之礼，所以祀乎其先也。明乎郊社之礼、禘尝之义，治国其如示诸掌乎？”

末节两个“所以”字，正是礼中之义。由知天、知人，以修身事亲，由事亲修身，以合天道之诚，方是事帝祀先之义，否则牺牲玉帛，可为礼乎？

四引答哀公问，结成宗要：

哀公问政。子曰：“文武之政，布在方策。其人存，则其政举；其人亡，则其政息。人道敏政，地道敏树。夫政也者，蒲卢也，故为政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者，人也，亲亲为大；义者，宜也，尊贤为大。亲亲之杀，尊贤之等，礼所生也。故君子不可以不修身，思修身，不可以不事亲；思事亲，不可以不知人；思知人，不可以不知天。”

“知天”，谓悟性真也；“知人”，谓亲师取友，以开智慧也。

“事亲”为修身第一务，即躬行之始也。“知天”为法身，“知人”成般若，“事亲”、“修身”为解脱②⑦。

“天下之达道五，所以行之者三。曰君臣也，父子也，夫妇也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之达道也。知、仁、勇，三者天下之达德也，所以行之者，一也。”

悟性具三德，则三非定三，而“三德”宛然，正显圆行必由圆解。解性行本一，随以“三德”而行“五达”也②⑧。

“或生而知之，或学而知之，或困而知之，及其知之，一也。或安而行之，或利而行之，或勉强而行之，及其成功，一也。”

生知安行，亦是修德，亦是以人合天，但省力耳。即知，即行，所知者，即法身之一，一必具三。能知者，即般若，般若亦三；所行者，即性具之事，事亦具三；能行者，即妙修之功，功亦具三。虽种种三，三不离一，所谓非一非三，而三而一②⑨。

子曰：“好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇。”

“知”、“仁”、“勇”，为真修；“好学”、“力行”、“知耻”，为缘修，故但云“近”③⑩。除却生知安行一辈，其余二辈，都要从缘修起。



“知斯三者，则知所以修身。知所以修身，则知所以治人。知所以治人，则知所以治天下国家矣。”

缘修亦是全性所起，故悟性具缘修，则一了百当。

“凡为天下国家有九经，曰修身也，尊贤也，亲亲也，敬大臣也，体群臣也，子庶民也，来百工也，柔远人也，怀诸侯也。修身，则道立；尊贤，则不惑；亲亲，则诸父昆弟不怨；敬大臣，则不眩；体群臣，则士之报礼重；子庶民，则百姓劝；来百工，则财用足；柔远人，则四方归之；怀诸侯，则天下畏之。齐明盛服，非礼不动，所以修身也；去谗远色，贱货而贵德，所以劝贤也；尊其位，重其禄，同其好恶，所以劝亲亲也；官盛任使，所以劝大臣也；忠信重禄，所以劝士也；时使薄敛，所以劝百姓也；日省月试，既稟称事，所以劝百工也；送往迎来，嘉善而矜不能，所以柔远人也；继绝世，举废国，治乱持危，朝聘以时，厚往而薄来，所以怀诸侯也。凡为天下国家有九经，所以行之者，一也。”

九经，无非性具；悟性，方行九经，故曰“行之者一<sup>②①</sup>”。

“凡事豫则立，不豫则废。言前定则不跲，事

前定则不困；行前定则不疚，道前定则不穷。”

先开圆解，随起圆行，圆解不开，不名为“豫”，故下文直指“明善”为“诚身”之本。

“在下位不获乎上，民不可得而治矣；获乎上有道，不信乎朋友，不获乎上矣；信乎朋友有道，不顺乎亲，不信乎朋友矣；顺乎亲有道，反诸身不诚，不顺乎亲矣；诚身有道，不明乎善，不诚乎身矣。”

此节与前“故君子”节参看，便见其妙。前云“知天”，即是今“明善”；前以“事亲”为“修身”之要，今以“诚身”为“顺亲”之本；前以“知人”居“事亲”之先，今以“顺亲”居“信友”之先；前约进修，今约功效，逆顺相成，而皆以圆解为先。学者可不以开圆解为急务乎？

“在下位”不独指士庶人说，诸侯在天子之下，天子在上帝之下。人为下位，天为上位，以人道合天道，乃名“获乎上”耳。

佛法释者：不得佛道，不能度生；不合菩萨所行之道，不成佛道；不以持戒孝顺父母、师、僧三宝，不合菩萨所行之道；不信一体三宝，不能持无上戒；不悟本来佛性，不能深信一体三宝也②。

“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。”

此非以天道、人道并陈，乃归重于人道合天耳。谓除非“不勉”、“不思”，方是天然圣人。世间决无天然之圣，必须“择善”、“固执”，只要修到极则，自然彻证本性矣。此已为下文圆位张本，而又必从前文圆解发来，最宜深思。

问曰：“如伏羲等圣，惠能等祖，岂不是天然之圣？”答曰：“《宗镜（录）》云：直饶生而知之，亦是多生闻熏成种，或乃诸圣本愿冥加<sup>③③</sup>。”

“博学之，审问之，慎思之，明辩之，笃行之。”

王阳明曰：问、思、辩、行，皆所以为学，未有学而不行者也。如言学孝，则必服劳奉养，躬行孝道，而后谓之学，岂徒悬空口耳讲说乎！学射，则必张弓挟矢，引满中的；学书，则必伸纸执笔，操觚染翰，尽天下之学，未有不行而可以言学者。则学之始，固已即是行矣。笃者，敦实笃厚之意。已行矣，而敦笃其行，不息其功之谓耳。盖学之不能无疑，则有问；问，即学也。即行也，又不能无疑，则有思；思，即学也。即行也，又不能无疑，则有辩；辩，即学也，即行也。辩既明矣，思既慎矣，问既审矣，学既能矣，又从而不息其功焉，斯之谓“笃行”，非谓学问思辩之后，始措之于行也。

“有弗学，学之弗能，弗措也；有弗问，问之弗知，弗措也；有弗思，思之弗得，弗措也；有弗辩，辩之弗明，弗措也；有弗行，行之弗笃，弗措也。人一能之，己百之；人十能之，己千之。”

此特为困知勉行者，示一下手之方。盖以末世之中，学知利行者，亦不可多得，直须如此明善以诚其身，方为修道之教，方能灭命之妄，以合天真。

“果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。”

二“必”字，与“果”字相照，所谓吾今为汝保任此事，终不虚也。古人云：但办肯心，决不相赚。读者勉之。

四广陈明道合诚，拟于圆位：

自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。

“自诚明”者，犹《大佛顶经》所谓“性觉必明。”此则但有性德，而无修德。凡圣平等，不足为贵，直须以始觉合本觉，“自明”而“诚”，则修德圆满，乃为修道之教。此下二句皆承此句说去，谓“自明”而“诚”，诚极，则明亦极，是妙觉寂照之义，单指修德极果言之。又即正在明善之时，明则必诚，是等觉以下照寂之义，乃约修德从因至果言之。故此二句，皆约教说，不取但性，为诚则明也。盖但性无修，不免妄为明觉，却成生灭之始矣②④。

惟天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。

此“至诚”即是明善以诚其身。修德功极，究竟证于性体者也。故曰：“为能尽其性。”“尽”字，全约修道之教，不可但约性德。然只说到“与天地参”，便是儒门狭小之处。若知空生大觉中，如海一沤发，则佛道可阶矣。

其次致曲。曲能有诚，诚则形，形则著，著则明，明则动，动则变，变则化，唯天下至诚为能化。

须观介尔有心，三千具足，方是“致曲。”曲能有诚的工夫，连用几个“则”字，正显约机虽钝，约教并圆也。“致”字，是妙观之功；“曲”字，是所观事境；“诚”字，是所显理谛。“形”、“著”、“明”三字，在观行位，即初中后三心。动字，在相似位。“变”字，在分真位；“化”字，在究竟位⑤。

至诚之道，可以前知。国家将兴，必有祲祥；国家将亡，必有妖孽。见乎蓍龟，动乎四体，祸福将至，善，必先知之；不善，必先知之，故至诚如神。

既“致曲”而到“至诚”之地，则必“先知”如“神”，岂俟祲祥、妖孽、蓍龟、动体而后知哉！妖祥之验，蓍龟之设，不过为愚者决疑。

诚者自成也，而道自道也。诚者物之终始，不诚无物，是故君子诚之为贵。诚者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。

性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。

前明“致曲”，乃到“至诚”，恐人谬谓诚是修成，不是性具，故今明“诚者自成”，即所谓“天然性德”也。又恐人谬谓性德止有正因，不具缘了二因，故今明“道亦自道”，所谓“全性起修，全修在性”也。

又虽说性修，皆本无作，人谁知此本具性修，故又即事指点，谓一切根身器界之物，无不从此诚出，无不还归此诚，故“诚”乃是“物之终始。”

若谓诚理是无，则一切物从何而有？现见有物，即知有诚。既本有诚，则必“诚之为贵”矣。

有性无修，性何足贵，贵在修能显性耳。性既物我所同，故诚之者，亦必物我俱成。“成己”，宜云是知，以成即物之己，故名为“仁”。“成物”，宜云是仁，以成即己之物，故名为“知”。

若己若物，无非一性，若修若性，果皆名德。事理不二，帝智一如；物我无分，果因交彻，故名“合外内之道也”。四悉益物，权实随机，尽于未来，无有穷尽，故名“时措之宜<sup>③⑥</sup>”。

故至诚无息，不息则久，久则征。征则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。

诚理，本自竖穷横遍，今“致曲”者，致到“至诚”地位，自然彻证竖穷横遍之性。故“至诚无息”，乃至“博厚”、“高明”，体用无不竖穷横遍也。

博厚，所以载物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久无

疆。

用处既皆竖穷横遍，所以载覆成物，能与天地合德。此言与天地合德，亦且就人间分量言耳。实则高天厚地，皆吾依报之一尘②。

如此者，不见而章，不动而变，无为而成。

“如此者”三字，牒前“致曲”之人，致到极处，内证诚之全体，外得诚之大用，则全体即用，全用即体，故曰“不见而章”等也。

天地之道，可一言而尽也：其为物不贰，则其生物不测。

诚理，全体即具大用，人证之而内外一如。天地亦得此理，而体用不二。为物不贰，即是体；生物不测，即是用。由揽全体，故具全用。

观心释者：观一念中所具国土千法，名为天地“为物不贰”，正是一切惟心，若非惟心，则天是天，地是地，安得“不贰”！

天地之道，博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。

天地全是一“诚”，故各全具“博”、“厚”、“高”、“明”、“悠”、“久”六义。若以“博”、“厚”单属地，“高”“明”单属

天，即与前分配之文何别？何必更说，且与“为物不贰”之旨有妨矣。思之！

今夫天，斯昭昭之多。及其无穷也，日月星辰系焉，万物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其广厚，载华岳而不重，振河海而不泄，万物载焉。今夫山，一卷石之多，及其广大，草木生之，禽兽居之，宝藏兴焉。今夫水，一勺之多，及其不测，黿鼉、蛟龙、鱼鳖生焉，货财殖焉。

“昭昭”、“一撮”、“一卷”、“一勺”之性，即是无穷广厚广大不测之性。即于“昭昭”中能见“无穷”者，乃可与言“博”、“厚”、“高”、“明”、“悠”、“久”之道。否则落在大小情量，全是遍计妄执而已。所以文中四个“多”字，指点令人悟此“昭昭”“一撮”之法界不小，“无穷”“广厚”之法界不大也。

《诗》云：“维天之命，于穆不已。”盖曰天之所以为天也。“于乎不显！文王之德之纯。”盖曰文王之所以为文也，纯亦不已。

此“命”字与首篇“命”字不同，直指天道无息，假名为“命”耳。“不已”即“无息”，无息即诚体。天得之而为天者，以此岂以苍苍者为天哉！

又若未有修德，则迷天成命，如水成冰；既有修德，则悟命成天，如冰还成水。一则全真是妄，一则全妄是真也②⑨。

“不显”即“穆”，“穆”，深远之意。若作“岂不显”释者，谬。“纯”即“不已”，“不已”即“无息”。以人合天，以修合



性，斯之谓也。

大哉圣人之道！洋洋乎发育万物，峻极于天。优优大哉！礼仪三百，威仪三千。

惟圣人能以教修道，而证全性之理，故直名为“圣人之道”。“洋洋”、“优优”，俱是性具之道，故同是“大”。“洋洋”亦入无间，“优优”亦极无外，不可遍释。

待其人而后行。故曰苟不至德，至道不凝焉。

因至德方凝至道，所以道必属于圣人。

故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸。温故而知新，敦厚以崇礼。

性虽具德，由修方显，以修显性，名曰“德性”。无修则性何足贵，修则性显而尊，故欲“尊德性”，必“道问学。”然欲道问学，必尊德性，不尊德性，不名真问学也。“广大”、“精微”、“高明”、“中庸”、“故”、“新”、“厚”、“礼”，皆性德也。“致”、“尽”、“极”、“道”、“温”、“知”、“敦”、“崇”，皆道问学以尊之者也。若欲备知其义，具在性学开蒙。

是故居上不骄，为下不倍。国有道，其言足以兴。国无道，其默足以容。《诗》曰：“既明且哲，以保其身。”其此之谓与？

“不骄”、“不倍”等，即是“时措”之宜。又下同悲仰，故“不骄”；上合慈力，故“不倍”。机熟，则为圣说法，四悉益物，故“足兴”；机生，则为圣默然，三昧观时，故“足容”。知实理为“明”，知权理③⑨为“哲”，自利利他为“保身”，犹《易传》中“保合太和”之“保”。

子曰：“愚而好自用，贱而好自专，生乎今之世，反古之道。如此者，裁及其身者也。”

“好自用”是骄，“好自专”是倍，“生今反古”是不知“时措”之宜，“裁及其身”是不能保身。

佛法释者：不知权实二智④⑩，不知四悉善巧，必有自害害他之失。

非天子，不议礼，不制度，不考文。今天下车同轨，书同文，行同伦。虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉；虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉。子曰：“吾说夏礼，杞不足征也。吾学殷礼，有宋存焉。吾学周礼，今用之，吾从周。”

佛法释者：“礼”是体义，拟法身德；“度”是方法，拟解脱德；“文”是能诠，拟般若德。三德常乐秘密之藏，惟佛一人能开能示。后世祖师，传佛心印，假使离经一字，即同魔说，所谓“同轨”、“同文”、“同伦”也。

夫有位无德，是迹高本下；有德无位，是本高迹下。今之本迹俱下，而辄非佛经，自撰《语录》，罪何如哉④⑪！

王天下有三重焉，其寡过矣乎！

佛法释者：得法国土，王于三界，自悟三谛，而证三德。以此三谛，立一切法，破一切法，统一切法，方无过咎④②。

上焉者，虽善无征，无征不信，不信民弗从；  
下焉者，虽善不尊，不尊不信，不信民弗从。

佛法释者：过去诸佛，机感已尽；未来诸佛，机缘未熟，所以化导为难。

又约教释者：单提向上第一义谛，契理而未必契机，名为“虽善无征”。单赞散善，及戒定等，逗机而未必出世，名为“虽善不尊”④③。

故君子之道，本诸身，征诸庶民，考诸三王而不缪，建诸天地而不悖，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑。质诸鬼神而无疑，知天也；百世以俟圣人而不惑，知人也。

“本诸身”者，身证三德秘藏，秘藏乃本性所具也。“征诸庶民”者，一切众生，皆有三佛性也。“考不缪”者，过去诸佛道同也。“建不悖”者，依正无非三谛，又以性为天，则修不悖性也。“质无疑”者，十法界无非一性也，举鬼神为言端，显界异而理不异耳。“俟不惑”者，未来诸佛道同也。“质鬼神”是约十法界同性，故曰：“知天”；“俟圣人”是约佛法界同修，故曰“知人”④④。

是故君子动而世为天下道，行而世为天下法，言而世为天下则，远之则有望，近之则不厌。

“动”，即意轮不思议化；“行”，即身轮不思议化；“言”，即口轮不思议化<sup>⑤</sup>。“世为天下”，显其竖穷横遍也。

《诗》曰：“在彼无恶，在此无射。庶几夙夜，以永终誉。”君子未有不如此，而蚤有誉于天下者也。

“无恶”、“无射”，即是“有望”、“不厌”耳。如此二字，只重在本诸身，既本诸身，自能“征”、“考”、“建”、“质”、“且俟”，自具三轮不思议化。“蚤”者，操其券于己，不求验于人也。《诗》称“永终”，文结“蚤有”，始终总不离一诚体。

仲尼祖述尧舜，宪章文武，上律天时，下袭水土。

前文明仲尼“从周”，而以三重归诸“王天下”者。今又恐人不达，谓此大事因缘，惟在“王天下”人。不知时之与位，虽有差别，而本身征民之德，三轮不思议用，无差别也。故今特明一介匹夫之仲尼，然其“考不缪”，“建不悖”，“质无疑”者如此，可见此道人人有分，个个不无。

辟如天地之无不持载，无不覆帔，辟如四时之错行，如日月之代明。万物并育而不相害，道

并行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以为大也。

“万物并育”、“道并行”，喻性具性量，即是性体。“小德川流”，喻性体性量，即是性具。“大德敦化”，喻性具性体，即是性量④⑤。此赞天地。即赞仲尼，而文字出没变化，绝无痕迹。

唯天下至圣，为能聪明睿知，足以有临也；  
宽裕温柔，足以有容也；发强刚毅，足以有执也；  
齐庄中正，足以有敬也；文理密察，足以有别也。

人能修德如仲尼，即为“天下至圣。”既为至圣，即具“聪明睿知”等德。既具此德，即足以有“临”有“容”，乃至有“别”，奚必居位，方名王者！故《大学》云：自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。应知至圣至诚，皆吾人自心所具极果之名，不可看属他人也。

溥博渊泉，而时出之。溥博如天，渊泉如渊。  
见而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不说。  
是以声名洋溢乎中国，施及蛮貊。舟车所至，人力所通，天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所队，凡有血气者，莫不尊亲，故曰配天。

“见”、“言”、“行”即“时出”也，亦即三轮不思议化也。对下文配合，则“如天”为中，“如渊”为空，见言行之时出为假。又“溥博渊泉”是理体，“时出之”是事用。理中本具三谛，束三为二，名曰“空中”，事中亦具三谛，束三为一，但名为假

也。

唯天下至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？

既是至圣，则已究竟尽性，亦名“至诚。”圣，约能证之智，即大菩提；诚，约所证之理，即大涅槃。涅槃，名秘密藏，圆具三谛。“大经”是俗谛，“大本”是真谛，“化育”是中谛。“经纶”之，“立”之，“知”之，是一心三智也。举一即三，言三即一。不著二边，不著中道，故无所倚④⑦。

肫肫其仁，渊渊其渊，浩浩其天。

三谛皆能立一切法，故皆“肫肫”，同名为“仁”；三谛皆能破一切惑，故皆“渊渊”，同名为“渊”；三谛皆能统一切法，故皆“浩浩”，皆名为“天。”三个“其”字，正显虽由修道而证，实皆性具也。

苟不固聪明、圣知，达天德者，其孰能知之？

“聪明、圣知”而“达天德”，全悟真因，而成果觉，全以果觉④⑧，而为真因者也。惟佛与佛，乃能究尽诸法实相，信然、信然！

五结示始终奥旨，拟于流通：

《诗》曰“衣锦尚絅”，恶其文之著也。故君子之道，闾然而日章；小人之道，的然而日亡。

君子之道，淡而不厌，简而文，温而理，知远之近，知风之自，知微之显，可与入德矣。”

背尘合觉，守于真常，始则不为物转，弃外守内；后则静极光通，便能转物，故“闾然而日章。”若不向真妄源头悟彻，不向圆通本根下手，而泛滥修习，即所谓“的然而日亡”也。

正因缘境，名为“淡”，一心三观，名为“简”。始终修习，名为“温”。境中本具妙谛，故“淡而不厌。”三观摄一切法门皆尽，故“简而文”。修习从因至果，具足差别智断，条然不乱，故“温而理”。

介尔有心，可谓至近也，三千具足，可谓远矣。成佛而名，闻满十方界，可谓道风遐布也。由悟圆理、圆修、圆证以为其本，可谓风所自矣。初心一念修习三观，可谓至微也。即能具足一切究竟功德，可谓显矣。此节重在三个“知”字，正是妙悟之门④。

《诗》云：“潜虽伏矣，亦孔之昭。”故君子内省不疚，无恶于志。君子之所不可及者，其唯人之所不见乎！

此结示从妙悟而起妙修，即“慎独”工夫也。

《诗》云：“相在尔室，尚不愧于屋漏。”故君子不动而敬，不言而信。《诗》曰：“奏假无言，时靡有争。”是故君子不赏而民劝，不怒而民威于铁钺。《诗》曰：“不显惟德，百辟其刑之。”是故君子笃恭而天下平。

此三节结示由“慎独”而致中和，遂能位天地，育万物也。

《诗》云：“予怀明德，不大声以色。”子曰：“声色之于以化民，末也。”《诗》曰：“德輶如毛。”毛犹有伦；“上天之载，无声无臭”，至矣。

此总结示位天育物之中和，即是性具之德，虽复修至究竟，恰恰合于本性，不曾增一丝毫也。

章初“天命之谓性，率性之谓道”，是明不变随缘，从真如门，而开生灭门也。“修道之谓教”一语，是欲人即随缘而悟不变，从生灭门，而归真如门也⑤。

一部《中庸》，皆是约生灭门，返妄归真⑥。修道之事，虽有解行位三，实非判然三法，一一皆以真如理性，而为所悟、所观、所证。真至今文，结归“无声无臭”，可谓因果相符，性修不二矣。

但皆此用法华开显之旨，来会权文，令成实义，不可谓世间儒学本与圆宗无别也。观彼大孝至孝，未曾度亲成佛；尽性之极，不过与天地参，则局在六合之内，明矣。读者奈何坚执门庭，漫云三教究竟同耶？若欲令究竟同，除是开权显实，开迹显本，则又必归功法华。否则谁与能开显，令实相不相违背？思之！思之！

### 【注释】

①“中”：作者首先指出：不同的学说、不同的宗派，对“中”有不同的解释和定义。儒家《中庸》以喜、怒、哀、乐未发为“中”，道家以“不如守中”为“中。”玄学家又有不同的解



释。藏教以“离断离常”为中道，通教以“有无不二”为中。别教以佛性为中道。圆教以“即心自性”为中道等等。由于对“中”有不同的解释，所以名同实异。

②“独头意识”：四种意识之一。指独立生起的意识。“边事”：指中心或正中之外的事情。谓喜、怒、哀、乐之情，只不过是独头意识之外的末事而已。因为独头意识虽不与其他五识同时生起，但它却有泛缘十八界的功能，喜怒哀乐与之相比当然只是边事而已。

③“不如守中”：引自老子《道德经》第五章。这里作者把“中”理解为内心，“守中”理解为保持内心的清静。“第七识体”见《大学直指》注释⑩。因第七识是生出前六识的根源，所以称为第七识体。“玄学”：用道家思想来解释儒家经籍为特征的魏晋时期的哲学学说。作者认为，玄学对“中”的理解不合老子的本意。

④“藏教”：即三藏教，用经、律、论三藏教声闻、缘觉、菩萨的教法，指小乘教。“断常”：即断见与常见。见《论语点晴·子罕第九》注②。“离断离常”：即是非断非常。

⑤“通教”：指声闻、缘觉、菩萨三乘教的共同教法。“有无不二”：谓有法与无法不异。凡事物的体用非无者为“有法。”相反，凡事物的体用均无者为无法。“不二”：彼此无差别。有无不二即是有法与无法彼此没有差别。

⑥“别教”：别于二乘，专为菩萨乘讲的教法。“佛性”：即觉悟之性。原指佛陀本性，后发展成为指一切众生本性皆具有成佛的可能性。“果地”：经过修行而达到某种结果的地位。由于别教是专为菩萨乘讲的教法，所以还远离佛果之地。

⑦“初心”：始初发生的求佛之心。“圆人”：信仰圆教之人。圆教：用圆满的《法华经》教化最上利根人的教法。“一切法”：即“一切万法”，指世间的万事万物。“即心”：谓一切万法即就

是心，而不离心。“自性”：谓诸法各有自己的本性。“即心自性”：谓心为万法的本性，也即是中道。

⑧“极乘”：作者认为圆教之中道是极好的中道。极乘：指圆教。“开显”：即开权显实之略。谓开发声闻、缘觉、菩萨三乘之权便，以显现佛乘之真实。“实相”：即是真如、涅槃等。“会”：理解、领会。此文指《中庸》，其目的是援儒归佛。

⑨“体用”：体：指本质、本体。用：指现象、功用。佛教说的“体”，指真如、实相、心。“用”：指一切万法。因万法皆为心的变现，是现象，非本质。中为性体即是心，庸为性用即是现象。

⑩作者将《中庸》的全文分为五大部份：第一部份，总论性修因果。第二部份，详细辨析是非得失。第三部份，确论修引榜样。第四部份，广泛陈述明道合诚。第五部份，总结论述始终深奥之旨趣。

⑪阿赖耶识即第八识，见《大学直指》注⑩。因第八识中含藏着产生一切万法的种子，是产生万法的根源，所以称为万法之本，也即是“性”。性者，体也。

⑫“妍媸”：指女人的美丑。用以比喻性体与性用的不一不异的关系，即既有区别又无区别。性体本身无善恶之区别，率善种为善行，率恶种为恶行。如镜举显妍为美，举显媸为丑。

⑬“无性”：“谓一切诸法空无实体。”“缘生”：谓一切有为之法由缘而生。“无性缘生”：谓一切无实体的有为之法由缘而生。“不可思议”：谓不可用心思考、不可用言语表达，即极为神妙的意思。由无性缘生之有为法可以有善恶之分，所以圣人分别设教修善除恶。

⑭“真妄”：谓一切万物皆有真妄之分。不生不灭的真如、心性为真；由因缘所生之一切诸法皆虚妄不实。在天命之性中真妄混杂而不分。“研真穷妄”：研究真实，穷尽虚妄。“染”：不

洁不净之义。谓执着之妄念和所执的事物。即认为心外有物存在的观念和认为有所存在的事物。“善”：谓符合佛理的观念和行。“断染育善”：断除污染、培育善念善行。作者认为，研真穷妄，断染育善，关键在于行“自明诚”之教。

⑮“法界”：指意识所缘虑的对象，即万有、宇宙，以及各种现象的本源和本质。喜、怒、哀、乐从法界中流出，亦还归法界。

⑯“出缠真如”：二真如之一，即法身，谓佛、菩萨出离烦恼的缠缚而真实显现之真如。受烦恼缠缚的真如隐没而未显现，叫在缠真如，即是如来藏。出缠真如，即已显现出来的真如。

⑰“三千”：指三千诸法，谓一切万法。“无明”：愚昧，不明事理。“果”：由因而后生成之事物为果。“三千果成”：谓三千诸法的生成。“常乐”：涅槃四德中之常德与乐德。“常”：永恒常在。“乐”：无痛苦，充满欢乐。

⑱“尘”：指一切世间的事物和现象。“觉”：觉悟，即开悟真理。“真理”：指真实不变之理，即真如。“背尘合觉”：谓背离虚妄之事物和现象，合于佛法之觉悟。“九界”：指地狱、饿鬼、畜生、阿修罗（丑陋之人）、人、天、声闻、缘觉、菩萨等。九界皆为迷惑的境界，故“背觉合尘。”“执著”：固执于某种事物而不离去。“善巧安心”：以种种善良巧妙的方法安住内心，使之不散。自利即自觉，自己觉悟。利他即他觉，不但自己觉悟还要使他人觉悟。“四悉”即“四悉檀”的省略，谓佛用四种方法成就众生的佛道。第一，世界悉檀，佛陀开始用浅近的法理教化众生，使众生皆能听懂而喜悦。第二，为人悉檀：佛陀根据众生机缘的不同施以教化，使其发起正信，增长善根。第三，对治悉檀：佛陀依据众生贪欲痴愚的不同而有针对性地进行教化。第四，第一义悉檀：佛陀见众生善根已熟，说诸法实相之理，使其悟入佛道。“四悉顺物”：谓以上四种成就佛道的。

方法皆能顺利施行。

①⑨“相分”：“四分”之一。指八识的每一识体，在认识发生时，皆有被认识的对象存在于识体中。这种特性称为“相分”。“现量”：谓心识所显现之外境而能量度。“唯心识观”：关于外界为心识所显现，是心识所派生的，唯有心识是真实存在的观点。“实法”：实有之事物。“真如实观”：关于认为只有真如是真实存在的观点。“如来藏”：谓在一切众生的本性中含藏有本来清净的佛性。

②⑩“知”：智也。古代知、智相通。“两端”：即佛教说的“两边”。谓矛盾对立的两极。“中道”：佛教各派对“中道”有不同的解释。知旭强调圆融中道的正确性，但在《中庸直指》中肯定“即心自性”为中道。“一体”：谓形式相异而本性、本质则是相同的。“法门”：指如来五种说法之一。法：如来所说之法。门：出入之意。谓如来说诸妙法，使一切众生脱离生死苦海，入解脱清净之地。“性具法门”：谓善恶均为心性具有的法门。

②⑪“三德”：指智、仁、勇三种德行。“一心”：指万物的实体真如。佛教认为，只有心、真如才是真实之体，而一切外界之万物皆是心的幻现。三德也只是心的幻现。“下劣”：根性劣钝的下根之人。“为实施权”：为使归于真实，假施設权便之法。此法虽暂时有用，但最终却是无用。“脱珍御敝”：御：用也。谓脱下珍贵庄严之具，穿上粗敝垢污之衣。此以喻如来隐藏报身而示显应身。“慈室”：指如来慈悲之室，谓一切众生中的大慈悲心。“忍衣”：谓忍辱之心，能防避一切外来之障碍，以衣为譬，遂为袈裟之总名。

②⑫“真伪”“是非”，皆以佛理佛法为标准，合乎佛理佛法者为真为是，反之则为伪为非。“圆解”：圆满正确之解释。“行位”：修行获得的果位。“行位之要”：修行果位的关键、要害。

不外是辨明真伪，分别是非之类。

②③“因行”：指心根。菩提心为因，是因；大悲为根，是行。“果位”：果证的位次。此是说“君子之道”和“圣人之道”是一回事，从心根上说，为君子之道；从果位上说，为圣人之道。

②④“法”：佛教的“法”有其特殊的意义，这里指的是：一切事物和现象，包括物质的和精神的。“与”：使也。“与知”“与能”：使知使能。“费”：用也。转意为明显。“隐”：隐没。“诸法实相”：万物的真实相状。佛教认为，世间万物皆是虚幻的假相，唯有真如、涅槃、法性等才是永恒不变的实相。“权实”：诸法的两种状态，适于一时机宜之法，叫做“权”，即因缘和合之法。究竟不变之法，叫做“实”。即不生不灭之法，如真如、涅槃、法性等等。“三世诸佛”：过去、现在、未来三世出现之诸佛。“狸奴”：猫的别名。“白牯”：白色的母牛。

②⑤“一切境”：心外一切事物和现象。“法界”：这里意识所缘虑的对象，即富贵、贫贱、夷狄皆是依赖于意识而非独立存在的事物。“一心三观”：谓一心生起能悟得空、假、中这三种对万法的认识。“圆明”：圆满而光明。

②⑥“六道”：指地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人、天等六道。因为此六者是众生轮回的道途，故称“六道”。“十方诸佛”：指东、南、西、北、东南、西南、西北、东北、上下等十方之佛。

②⑦“法身”：具有佛德的自身。知天能悟得性体之真实，故为法身。“般若”：念波惹（bōrě），智慧的意思。“解脱”：指不受各种烦恼所系缚，超脱世俗，达到涅槃的心理状态。

②⑧“圆行”：圆教的修行方法。谓一行即一切行。“圆解”：圆教的知解。谓一解一切解。“性行”：本性与修行。

②⑨“所知者”：认识的对象。“法身之一”：法身的体性，即实相、无相、空理、法性等。“一必具三”指：三个“知之”。“能知者”，认识的主体。“般若亦三”指：生、学、困三者。

“所行者”：即心性中具有的事物，指三个“行之。”“能行者”：指修行的功夫，指安、利、勉强三者。“非三非一，而三而一”是佛教一即多、多即一的具体运用。

⑩“真修”：谓修行圆满，自合于佛理，自然而然的修行。能获知、仁、勇三德者，可以为德行圆满的圣人，故为“真修”。“缘修”：修行未圆熟，而又辨认主观与客观，而蓄意进行的修行。好学、力行、知耻，只是近乎三德，而尚未达到三德，故为“缘修”。

⑪“九经”：指修身、尊贤、亲亲、敬大臣、体群臣、子庶民、来百工、柔远人、怀诸侯等九大治国的纲要。此九经是心情中所具有的。能悟得心性之本质，就能实行这九大纲要。

⑫“佛道”：即觉悟。“度生”：济度众生。“菩萨道”：指圆满的自利利他而成的佛果。“一体三宝”：谓心是佛，不用将佛求佛；心是法，不用将法求法；佛、法没有差别，和合为僧。这就是一体三宝。“一体”：谓不同的事物则有相同的本性。这里的一体三宝，指父母、师、僧没有差别。“无上戒”：即三昧耶戒，谓以三种菩提心为戒。“三种菩提心”：行愿菩提心、胜义菩提心、等念菩提心。“本来佛性”：谓自性本来有的佛性。

⑬“圆位”：圆教之位次，谓位位相摄圆融。“本愿”：本来的誓愿。“冥加”：谓人不知而由神或佛加被的利益。“种子”：指第八识中储藏有产生世界现象的各种功能。“种子”分本有和新熏两类。“新熏种子”：指后天由经验串习所积累的。“闻熏成种”：由听闻所积累而成的新熏种子。

⑭“性德”：谓一切万物的本性各有善恶的性能。即本来性具之德。“凡圣平等”：指凡夫与菩萨、佛的本性无差别。“本觉”：谓一切众生本来固有的自性清净心。“始觉”：依于本觉，经过修行而开始有所觉悟。“修德”：修成之德。“妙觉”：谓自觉觉他、觉行圆满，即是圆觉。“寂照”：指真理永照不朽。“极

果”：最高的证果，即佛之正觉。“等觉”指大乘阶位五十二位中第五十一位的菩萨。“但性”：但：空也。“但性”：即性空。

③⑤ “介尔”：极微弱之意。“观行位”、“相似位”、“分真位”、“究竟位”：为六即位中的第三、四、五、六等四个位次。“观行位”：谓众生心观明了佛理，在行动上皈依佛说。“相似位”：排除烦恼，获得六根清净之德。“分真位”：能辨明佛理，始断一分之无明而见佛性。“究竟位”：排除一切烦恼，达到涅槃的境界。

③⑥ “无作”：无借身口意之动作，而自相续不断之法。“根身”：指眼等五根和物质之身。“器界”：物质世界。作者在这里说明，“诚”是物界世界的本原。“事”：指因缘所生之有为法。“理”：指不生不灭之无为法。事理不二：谓事理无差别。“谛”：真理。“智”：智慧。“谛智一如”：真理与智慧无差别。“权实”：见前注②④。“随机”：谓随众生之根机而设教。

③⑦ “竖穷横遍”：竖：直也，即纵也。穷：穷尽。遍：遍满。谓即整个宇宙空间。“依报”：谓众生心身依以止息的身外诸物，如国土、房屋、衣食等。“一尘”：即一微小的尘埃，谓物质之极微小者，高天厚地只是一微小的尘埃而已。

③⑧ “真妄”：佛教认为世间一切万物有真妄之分。随愚昧之污染而缘生的有为法为妄，即一切外界之事物皆是虚妄。随佛理之洁净而缘生的无为法为真，即不生不灭的真如、心识皆是真实。

③⑨ “三昧”：“定”之意，谓心定于一处而不动。“实理”：真实之正理。“权理”：偏于一方的、权便虚假之理。

④⑩ “权实二智”：即实智与权智。实智：能通晓佛、菩萨实理的智慧。“权智”：能深明佛菩萨权便的智慧。

④⑪ “三德”：即涅槃三德：法身德、般若德、解脱德。法身德，为佛的自体，以恒常不变的法性为身。般若德，般若即智

慧，能觉了诸法实相的智慧。“解脱德”：排除一切烦恼，获得大自在。“常乐”：佛的四德中的两德。常：恒常不变。乐：没有痛苦，充满欢乐。“心印”：即以心为印记。禅宗主张，不立文字，不以语言传法，直接以心为印。明代佛教衰亡，常非难佛教，自著《语录》，智旭认为，这是罪过。

④②“国土”：指一切众生的居住处，有净土、秽土的区别。“三界”：指凡夫生死往来的三种世界。即欲界：有欲众生的处所。色界：无欲众生的处所。无色界：指脱离一切物质形态的心识禅定的处所。“王”：国王、帝王之“王”，意为主宰、胜过的意思。“三谛”：指空谛、假谛、中谛。

④③佛教把佛分为过去、现在、未来三世诸佛。“过去诸佛”、“未来诸佛”：各有千佛。“机感”：谓众生的善根之机与佛互相感应。过去诸佛无法与众生之根机相感应，故说“机感已尽。”“机缘”：谓众生的善根之机，为接受佛的教法之缘。因未来诸佛尚未出现，故说“机缘未熟。”“第一义谛”：即真谛，指真实之道理，此谛为诸法中第一。相对于俗谛而言第一。“散善”：以散心所修之善业。“戒定”：持戒与禅定。“逗机”：指小大二乘的顿渐教法，各止住于机类（人天机、二乘机、菩萨机、佛机）而不融通于他。“出世”：谓超出世间、入于涅槃。

④④“秘藏”：指诸佛之妙法。“三德秘藏”：指法身、解脱、般若。“三佛性”：指自性住佛性、引出佛性、至得果佛性。自性住佛性：指真如之性恒常不变，一切众生、本具此性。引出佛性：指众生经过修习，引出的本有之佛性。至得果佛性：修因满足，完全显现本有之佛性。“佛法界”：指十法界中的最高者，即自觉觉他，觉行圆满之境界。

④⑤“三轮”：指佛的身、口、意三业。意轮：意业，意识的作为，即思想、心理活动。身轮：身业，身的作为，即动作、行为。口轮：口业，口的作为，即说话、言语。



④⑥ “性具”：指本觉之性，具有一切善恶诸法。“性体”：谓心性的本体。“性量”：谓心性之现量。

④⑦ “大菩提”：对于声闻、缘觉的菩提来说，佛的菩提为大菩提。“大涅槃”：大灭度。大，形容词。灭：灭烦恼，灭身心。度：超度生死。“圆具三谛”：即圆融三谛。谓“大经”“大本”、“化育”三谛圆融。“一心三智”：谓于一心中同时能发得一切智、道种智、一切种智等三智。“一切智”：声闻、缘觉之智，知一切法之空相。“道种智”：菩萨之智，知一切种种差别之道法。“一切种智”：佛智、圆明之智。这里指经纶之、立之、知之三者。“不著二边”：不执著于二边。“二边”：指空、假。意谓如果执著于空，或执著于假，均是二种边见。“不著中道”：谓不执著于中。两句话合起来说，是强调圆融中道。故无所偏颇。

④⑧ “真因”：真实之正因。“正因”：见后注④⑨。“果觉”：因觉悟而获的果证。

④⑨ “背尘合觉”：见前注①⑧。“弃外守内”：“外”：即外尘、外境。指客观存在的事物和现象。“内”：指内心、心识。弃去外界的一切事物静守内心，也即是禅定。“真常”：真实与恒常，即真如、实相等。“转物”：谓佛自身与外物相互转化。转得山河归自己，转得自己归山河。“物转”：谓只能转自己为外物。“真妄”：见前注③⑧。由于众生无明之故，而产生万物真妄的区别。“圆通”：性体周遍曰圆，妙用无碍曰通。指诸佛菩萨证得的境界。圆通是一切众生本有的心源。“的然”与“闍然”相对。“闍然”：隐没。“的然”：显露，指泛滥修习。“亡”：指不向源头彻悟和不向本根下手。“正因”：谓众生本来具有理性，正是成佛的原因。“缘境”：谓心攀缘外境。“一心三观”：见《大学直指》注⑥。“智断”：指智德与断德。通晓真理曰智德。断尽烦恼曰断德。“差别智断”：谓能认识智德和断德的差别。“十方界”：指四正四隅上下十方之世界。即无边无际的宇宙空间。

“初心一念修习三观”：谓初发求菩提的细微之心念就能修习三观。“三观”：指空观，观诸法之空谛。假观，观诸法之假谛。中观：观诸法非空非假、亦空亦假。前者为双非中观，后双照中观。“一切究竟功德”：谓全部极高的功德。

⑤⑩ “二门”：真如门和生灭门。“真如门”：谓如来藏之心，其体性平等，离差别之相状，真实如常。“生灭门”：谓如来藏之心，随缘生灭，生起差别之相状。

⑤⑪ “法华”：指《法华经》。“开显”：即“开权显实”之略。谓开拓声闻、缘觉、菩萨三乘之权便，以显示佛乘之真实。为《法华经》之宗旨。“会”：领会，理解之意。“权文”：对于真实之佛性来说，一切文字的东西包括佛经在内皆是权文，谓到达涅槃的权便之文。此处的“权文”指《中庸》之文。令：使也。“圆宗”：指圆教。“六合”：指上下四方六个方位。“本迹”：佛的法身为根本，佛度化众生为垂迹。“开迹显本”：开示佛所显垂示的事迹，以显示佛的根本法身。

## 大学直指

依古本

“大”者，“当体”得名，“常遍”为义，即指吾人现前一念之心，心外更无一物可得，无可对待，故名“当体”。此心前际无始，后际无终，生而无生，死而不死，故名为“常”。此心包容一切，家、国、天下，无所不在，无有分剂方隅，故名为“遍”①。“学”者，觉也，自觉觉他，觉行圆满②，故名“大学”。“大”字即标本觉之体，“学”字即彰始觉之功。本觉是性，

始觉是修，称性起修，全修在性，性修不二，故称“大学③”。文分为二：从初至“天下平”，统示性修旨趣；从“自天子”至终，详示妙修次第。

初中又二：初二节示妙悟之门，次三节示妙修之叙。

初中又二：初直示境观，二点示悟修④。

今初：

大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。

道者，从因趋果，所历之路也，只一“在明明德”，便说尽“大学”之道。上“明”字，是始觉之修；下“明德”二字，是本觉之性。

性中本具三义⑤，名之为德，谓现前一念灵知洞彻，而未尝有形，即般若德；现前一念虽非形象，而具诸妙用，举凡家国天下，皆是此心中所现物，举凡修齐治平，皆是此心中所具事，即解脱德；又复现前一念，莫知其乡而不无，位天育物而非有，不可以有无思，不可以凡圣异，平等不增不减，即法身德。

我心既尔，民心亦然，度自性之众生，名为“亲民”；成自性之佛道，名“止至善”。“亲民”、“止至善”，只是“明明德”之极致，恐人不了，一一拈出，不可说为三纲领也。

此中“明德”、“民”、“至善”，即一境三谛；“明”、“亲”、“止”，即一心三观。“明明德”即自觉，“亲民”即觉他，“止至善”即觉满⑥。

自觉本具三德，束之以为般若；觉他令觉三德，束之以为解脱；至善自他不二，同具三德，束之以为法身。不纵不横，不并不别，不可思议，此理名为大理；觉此理者，名为“大学”。从名字觉起观行觉，从观行觉得相似觉，从相似觉阶分证觉，从

分证觉归究竟觉，故名“大学”之道⑦。

二点示悟修：

知止而后有定，定而后能静，静而后能安，  
安而后能虑，虑而后能得。

“止”之一字，虽指“至善”，只是“明德”本体。此节指点人处，最重在“知”之一字。《圆觉经》云：“知幻即离，不作方便，离幻即觉，亦无渐次。”当与此处参看。《大佛顶经》云：“以不生不灭为本修因，然后圆成果地修证。”即“知止”之谓也。

此中“知”为妙悟，“定”、“静”、“安”、“虑”为妙修，“得”为妙证。动静二相，了然不生，名“能定”，外境不扰故；闻所闻尽，名“能静”，内心无喘故；觉所觉空，名“能安”，烦恼永寂故；空所空灭，名“能虑”，寂灭现前如镜现像故；忽然超越，名“能得”，获二殊胜故⑧。

次三节示妙修之叙：

物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。

此启下文两节之义。盖迷“明德”，而幻成身及家国天下，名之为“物”。既已迷德成物，且顺迷情，辨其本末，返迷归悟之功，名之为“事”。既向生灭门⑨中商确修证，须知有终始，始。宜先，终宜后。“古之欲明”一节，知所先之榜样也；“物格”一节，知所后之成案也。

古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其

国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知。致知，在格物。

说个“明明德于天下”，便见“亲民”、“止至善”皆“明德”中事矣。

“正其心者”，转第八识为大圆镜智也。“诚其意者”，转第七识为平等性智也。“致其知者”，转第六识为妙观察智也<sup>⑩</sup>。“格物”者，作唯心识观，了知天下、国、家、根身、器界，皆是自心中所现物。心外别无他物也。

是故若欲“格物”，莫若观所缘缘。若知外所缘缘非有，方知内所缘缘不无。若知内所缘缘不无，方能力去内心之恶，力行心内之善，方名“自谦”，方名“慎独<sup>⑪</sup>”。又只一“明德”，分“心”、“意”、“知”三名。“致知”，即“明明德。”

物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。

我、法二执破，则物自格，犹《大佛顶经》所云“不为物转，便能转物”也。

“知至”者，二空妙观无间断也。“意诚”者，由第六识入二空观，则第七识不复执第八识之见分，为内自我、法也。“心正”者，由六、七二识无我执故。第八识舍赖耶名，由六七二识无法执故。第八识舍异熟名，转成菴摩罗识，亦名大圆镜智相应心品也。“身修”者，第八识既成无漏，则一切五阴，十二处、十八界，皆无漏也。“家齐”、“国治”、“天下平”者，一身

清静故。多身清静，乃至十方三世圆满清静也。已上统示性修旨趣竟。

详示妙修次第，又为三：初的示“格物”，须从本格。二详示“诚意”，必先致知。三更示“修”、“齐”、“治”、“平”，必有次第。

今初：

自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。

前云“古之欲明明德于天下者”，元不单指帝王有位人说，恐人错解，今特点破。且如舜耕历山之时，何尝不是庶人？伊尹耕有莘时，傅说在板筑时，太公钓渭滨时，亦何尝不是庶人？只因他肯格物致知，诚意正心，以修其身，所以皆能“明明德于天下”耳。

盖以天子言之，则公卿乃至庶人，皆是他“明德”中所幻现之物。是故自身为物之本，家国天下为物之末。若以庶人言之，则官吏乃至天子，亦皆是他“明德”中所幻现之物。是故亦以自身为物之本，家国天下为物之末。须知上自天子，下至庶人，名位不同，而“明德”同。“明德”既同，则“亲民”、“止至善”亦同，故各各以“修身为本”也。

前虽略示物有本末，又云“致知在格物”，尚未直指下手方便，故今的指“修身为本”，以“心”、“意”、“知”不可唤作物故，以“致”、“诚”、“正”皆向物之本上格将去故。

其本乱而末治者，否矣。其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也<sup>⑬</sup>，此谓知本，此谓知之至也。

“所厚”谓责躬宜厚，“所薄”谓待人宜宽。若以厚为家，薄为国与天下，便是私情了。会万物而为自己故，谓之“知本”。自己之外，别无一物当情故，可谓“知之至也。”初的示格物，须从本格竟。

二详示诚意，必先致知：

所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。故君子必慎其独也。

直心、正念、真如，名为“诚意”。妄计实我实法，名为“自欺”。盖稍习闻圣教，未有不知我法二执之为恶，未有不知二空妙观之为善者<sup>⑭</sup>。但其恶我法二执，不能“如恶恶臭”；好二空妙观，不能“如好好色”，所以名为“自欺”不“自谦”耳。

夫臭必知臭，色必知色，可喻“良知。”知臭必恶，知色必好，可喻“致知”。今知二执之恶而不力破，知二空之善而不力修，岂可谓“致知”乎？

心外本无实我实法，名之为“独”。断意中我法二执，断无尽；修良知二空妙观，修无不圆，名之为“慎”也。

小人闲居为不善，无所不至。见君子而后厌然，掩其不善，而著其善。人之视己，如见其肺肝然，则何益矣。此谓诚于中，形于外，故君子必慎其独也。

此明小人亦有“良知”，但不能“致知”，故意不得诚也。

“闲居”，即“慎独”之“独”字，虽在大庭广众，亦名“闲居”。“为不善”者，即是妄起我法二执。二执，为众恶根本，

故一有二执，便“无所不至”。“见君子而后厌然”，正是良知不可昧处。“掩不善而著善”，是不能诚于中。“如见其肺肝然”，是不能“形于外”，故使人得窥其中也。

曾子曰：“十目所视，十手所指，其严乎！”  
富润屋，德润身，心广体胖，故君子必诚其意。

“十目”、“十手”，正是“慎独”“诚中”处。“润屋”、“润身”，正是“形外”处。心包太虚，故“广”；体露真常，故“胖”。

《诗云》⑮：“瞻彼淇澳，𪔐竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨。瑟兮𪔐兮，赫兮喧兮。有斐君子，终不可𪔐兮！”“如切如磋”者，道学也。“如琢如磨”者，自修也。“瑟兮𪔐兮”者，恂慤也。“赫兮喧兮”者，威仪也。“有斐君子，终不可𪔐兮”者，道盛德至善，民之不能忘也。

“切”、“磋”、“琢”、“磨”，致知也。“恂慤”诚于中也。“威仪”，形于外也。“盛德”，明德之已明者也。致知则意诚，意诚则心正，“知”、“意”、“心”皆“明德”之别名，“致”、“诚”、“正”皆“明明德”之别名。致到极处，诚到极处，正到极处，即名“至善”；“民不能忘”，即是“亲民”。可见“亲民”、“止至善”，不是“明德”外事。

《诗》云：“于戏，前王不忘！”君子贤其贤，而亲其亲；小人乐其乐，而利其利，此以没世不



忘也。

武公之民不能忘，与前王之民不能忘一般。良以“明德”之中，自具“贤”、“亲”、“乐”、“利”，横遍天下，竖彻没世故也。

《康诰》曰：“克明德。”《太甲》曰：“顾衍天之明命。”《帝典》曰：“克明峻德。”皆自明也。

由武公而溯之文王，溯之成汤，溯之帝尧，皆是“自明”。自明，即致知诚意也，即躬自厚也，即修身为本也，即知所先也。

汤之盘铭曰：“苟日新，日日新，又日新”。

“欲诚其意”，莫若自新。自新者，不安于旧习也。我法二执，是无始妄习，名之为“旧”。观我法空，是“格物致知”，名之为“新。”

“苟”者，斩然背尘合觉也。“日日新”者，不肯得少为足。“又日新”者，不肯半途而废。

又“苟日新”者，断分别二执。“日日新”者，断俱生二执。“又日新”者，断二障种子<sup>⑮</sup>。

《康诰》曰：“作新民。”

不是我去作他，只因自能日新，彼便兴起。故孟子曰：“待文王而后兴。”兴，即作也。

《诗》云：“周虽旧邦，其命维新。”是故君

子无所不用其极。

只一“日新又新”，便使民亦自作，“命”亦“维新”，可见心外无民，心外无命。

《诗》云：“邦畿千里，惟民所止。”《诗》云：“缙蛮黄鸟，止于丘隅。”子曰：“于止，知其所止，可以人而不如鸟乎？”《诗》云：“穆穆文王，于缉熙敬止。”为人君，止于仁；为人臣，止于敬；为人子，止于孝；为人父，止于慈；与国人交，止于信。

文王一人耳，对臣下则名为君，对商纣则名为臣，对王季则名为子，对武周则名为父，可见身是本，而所对皆末也。

“明德”一理耳，对臣下则名为仁，对君上则名为敬，对父母则名为孝，对子孙则名为慈，对国人则名为信，可见“无所不用其极”，无二极也。

“极”即至善，至善即“明德”本体，此文王自谦处，诚中形外处，皆由格物致知，以诚其意，故能如此。

子曰：“听讼，吾犹人也。必也使无讼乎？”

无情者，不得尽其辞，大畏民志，此谓知本。

世人不知心外无物，妄谓仁、敬、孝、慈、信，可以对君、臣、父、子、良民，不可以化顽恶，殊不知只是物未格，知未致，意未诚耳。如文王之使虞芮息争，何必别商听讼之法。大凡不达人我一体，则有争有竞，便名之为“无情”，非必告谎状，

而后为“无情者”也。

今以本无人我之“明德”化之，故能“大畏民志”。夫“畏民志”，则非刑罚之威。“大畏民志”，则使健讼者，亦化而为圣贤矣。非知身为物本，格物致知以诚其意者，孰能若此也哉！

二详示诚意，必先致知竟。

三更示“修”、“齐”、“治”、“平”，必有次第，又为四：初以心身合释，二以身家合释，三以家国合释，四以国与天下合释。虽如此次第合释，然皆不离“修身为本”，皆不外于“格”、“致”、“诚”、“正”之功。

今初以心身合释：

所谓修身在正其心者：身有所忿懣，则不得其正；有所恐惧，则不得其正；有所好乐，则不得其正；有所忧患，则不得其正。

李卓吾云：“身”字不必改作“心”字。首节见身之有关于心，次节见心之有关于身。

“身”者，前六识身也。“忿懣”、“恐惧”、“好乐”、“忧患”，即贪瞋痴等根随烦恼也。现行熏成种子，故使第八识心“不得其正<sup>①⑥</sup>”。

心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味，此谓修身在正其心。

第八识体自无所不在，亦无所在，唯其受染法熏，持染法种，随彼染法所起现行，为视，为听，为食，而见闻知之妙性，遂为彼所覆蔽矣。

盖其光圆满得无增爱者，名之为“见”。既有所视，便不名见。十方击鼓，十处齐闻者，名之为“闻”。既有所听，便不名闻。舌根不动，淡性常在者，名为知“味”。既有所食，便不知味。故前一节深明现行熏种子之失，此一节深明种子生现行之失。身心相关若此，故必“格物致知”以“诚其意”，然后心正而身修也。

有所“忿懣”等，只是不能“格物”，故意不诚。“不见”、“不闻”等，只是不能“致知”，故心不正，而身不修。

问曰：前云“如恶恶臭，如好好色”，此云“忿懣”、“好乐”，皆不得正，前后不相违耶？

答曰：“如恶恶臭”，断我法二执也。“如好好色”，修二空妙观也。二观成就，方能无“忿懣”等。自无“忿懣”等私，方能民之所好好之，民之所恶恶之。故知“格物致知”之外，别无“诚意”“正心”之功。

二身家合释：

所谓齐其家，在修其身者：人之其所亲爱而辟焉，之其所贱恶而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉。故好而知其恶，恶而知其美者，天下鲜矣。故谚有之曰：“人莫知其子之恶，莫知其苗之硕。”此谓身不修，不可以齐其家。

五个“辟”字，皆是不能“格物”，故不能“致知”耳，便是不能“齐家”之处，何止为身不修耶！“莫知子恶”，“莫知苗硕”，亦是为物所蔽，故不能致其知也。后一反结，最为有力，正显“修身为本”。

## 三家国合释：

所谓治国，必先齐其家者，其家不可教，而能教人者，无之。故君子不出家，而成教于国：孝者，所以事君也；弟者，所以事长也；慈者，所以使众也。

——都从“修身”上说来，玩三个“所以”字，绝不费力。

“《康诰》曰：“如保赤子。”心诚求之，虽不中，不远矣。未有学养子，而后嫁者也。

妙在“心诚求之”四字，正兴下文“民好”、“民恶”相合，又与上文五个“辟”字相反。此皆从“格物致知”、“诚意”、“慎独”中来。

一家仁，一国兴仁。一家让，一国兴让。一人贪戾，一国作乱。其机如此。此谓一言偾事，一人定国。尧、舜帅天下以仁，而民从之。桀、纣帅天下以暴，而民从之。其所令反其所好，而民不从。是故君子有诸己，而后求诸人；无诸己，而后非诸人。所藏乎身不恕，而能喻诸人者，未之有也。故治国在齐其家。

尧、舜之仁，不过是“格物致知”、“诚意正心”以修身耳。如此修身，便为天下人榜样，天下人自然从之，何必发号施令哉！

“令”字与“帅”字正相反。“帅”是无心之化，“令”是有心之求。达得心外无天下，故不必有心求，不知天下在心中，故不能无心化也。

《诗》云：“桃之夭夭，其叶蓁蓁。之子于归，宜其家人。”“宜其家人”，而后可以教国人。  
《诗》云：“宜兄宜弟。”“宜兄宜弟”，而后可以教国人。

二诗皆说修身齐家事耳，而治国便在其中，何必求之于国哉！

《诗》云：“其仪不忒，正是四国。”其为父子兄弟足法，而后民法之也。此谓治国在齐其家。

“其仪不忒”，只是修身事耳。“正是四国”，则天下不难平矣。

为人父，止于慈；为人子，止于孝；为人兄，止于友；为人弟，止于恭，而后民自法之。可见四国自趋于正，不待我去正他。

四以国与天下合释：

所谓平天下，在治其国者：上老老而民兴孝，上长长而民兴弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也。

“老老”、“长长”、“恤孤”，元即孝、弟、慈三字，只是变却文法耳。“絜矩”二字最妙，只须向自身上推去，便知心佛众生，三无差别①⑦。

所恶于上，毋以使下。所恶于下，毋以事上。  
所恶于前，毋以先后。所恶于后，毋以从前。所  
恶于右，毋以交于左。所恶于左，毋以交于右。  
此之谓絜矩之道。

正示人“絜矩”工夫，不是覆解字义而已。

《诗》云：“乐只君子，民之父母。”民之所  
好好之，民之所恶恶之，此之谓民之父母。

修二空妙观“如好好色”，故无私好。断我法二执“如恶恶臭”，故无私恶。无私好，故能“民之所好好之”，无缘大慈也。无私恶，故能“民之所恶恶之”，同体大悲也。是谓三界大师，四生慈父①⑧。

《诗》云：“节彼南山，维石岩岩。赫赫师尹，  
民具尔瞻。”有国者不可以不慎，辟则为天下僂  
矣。《诗》云：“殷之未丧师，克配上帝。仪监于  
殷，峻命不易。”道得众则得国，失众则失国，是  
故君子先慎乎德。有德此有人，有人此有土，有  
土此有财，有财此有用。

“是故”二字，顶上三“则”字来，紧切之极。不曰“明

德”，而曰“慎德”，正显“明明德”之工夫，全在“慎独”也。

“有德此有人”，便为下文用人张本。“有土有财”，便为下文理财张本。若悟大道，则生财亦大道，不于大道之外，别商生财矣。

用人理财，是平天下要务，而皆以“慎德”为本，皆即“慎德”中事。谁谓“明明德”外，更有他道哉！

观心释者：性具三千，名为天下，“慎德”是先悟性体，用人是智慧庄严，理财是福德庄严①⑨。

德者，本也。财者，末也。外本内末，争民施夺。

举本必兼得末，末得而本益荣。逐末必全遗本，本遗而末亦失。

观心释者：不悟性德而修顽福，便成魔业。

是故财聚则民散，财散则民聚。

“民散”，将何以守财？“民聚”，何忧乎不富？

观心释者：一毫之善，施与法界众生，则能成佛，而九界攸归。

是故言悖而出者，亦悖而入；货悖而入者，亦悖而出。《康诰》曰：“惟命不于常。”道善则得之，不善则失之矣。《楚书》曰：“楚国无以为宝，惟善以为宝。”舅犯曰：“亡人无以为宝，仁亲以为宝。”《秦誓》曰：“若有一个臣，断断兮



无他技，其心休休焉，其如有容焉。人之有技，若己有之，人之彦圣，其心好之，不啻若自其口出，寔能容之，以能保我子孙黎民，尚亦有利哉！人之有技，媚嫉以恶之，人之彦圣，而违之俾不通，寔不能容，以不能保我子孙黎民，亦曰殆哉！”

前一大臣，由能“格物致知”，所以纯是无人无我之心。后一奸臣，由其不能“格物致知”，所以只有分人分我之心。

唯仁人放流之，进诸四夷，不与同中国。此谓唯仁人为能爱人，能恶人。

唯仁人，无爱无恶；亦唯仁人，能爱能恶。“仁”，是性体。“无爱”、“无恶”，是性量。“能爱”、“能恶”，是性具。

见贤而不能举，举而不能先，命也。见不善而不能退，退而不能远，过也。

由其不能“如恶恶臭，如好好色”以自谦，故不能“民之所好好之，民之所恶恶之。”

好人之所恶，恶人之所好，是谓拂人之性，菑必逮夫身。

不过有所好乐，有所忿懣，则不得其正，遂至亲爱而辟，贱恶而辟耳。可不“格物致知”以“慎其独”哉！

是故君子有大道，必忠信以得之，骄泰以失之。

“大道”，即“大学”之道。君子，不以位言。忠信，即诚意之异名。直心正念真如，名至诚心，亦名为“忠”。了知心佛众生，三无差别，名之为“信”。自恃为骄，骄则不忠，轻他为泰，泰则不信。

生财有大道，生之者众，食之者寡，为之者疾，用之者舒，则财恒足矣。

“大道”，亦即“大学”之道也。既有大道，何必聚敛哉！“生之者众”，“为之者疾”，只是“民之所好好之”。“食之者寡”，“用之者舒”，只是“民之所恶恶之”。

观心释者：随喜凡圣一毫之善，则“生之者众”。不向三有，则“食之者寡”。勤策三业，修行五悔，则“为之者疾”。不向二乘，则“用之者舒”。又不向二乘三有，皆是“食之者寡”。观察三轮体空，则是“用之者舒<sup>②①</sup>”。

仁者以财发身，不仁者以身发财。

观心释者：聚财是染污心。修有漏善，长在生死，名为“以身发财”。不达生财大道，是狂慧枯禅，不能称性修习菩提资粮，不名“以财发身”。

今言“生财有大道”，即是称性所起缘因庄严，不向外求。又言“以财发身”，可见六度万行，阙一不可，不得空谈理性也。

②1。

未有上好仁而下不好义者也，未有好义其事不终者也，未有府库财非其财者也。孟献子曰：“畜马乘，不察于鸡豚。伐冰之家，不畜牛羊。百乘之家，不畜聚斂之臣。与其有聚斂之臣，宁有盗臣。”此谓国不以利为利，以义为利也。长国家而务财用者，必自小人矣。彼为善之，小人之使为国家，菑害并至。虽有善者，亦无如之何矣！此谓国不以利为利，以义为利也。

此二节以用人理财合说，尤见二事只是一事。须是先慎乎德，方能用人，方能理财。大约贤臣决以爱民为务，聚斂决定便是小人，故仁者只须得一贤臣，则不必聚财而恒足。不仁者只是一味贪财，则小人便得进用而致菑也。

观心释者：由悟法身，方知性具缘了二因，由智慧力，方能炽然修习菩提资粮，而不成有漏有为。②

### 【注释】

①“当体”：谓直指其本体。“常遍”：常：恒久不变。“当体”即一念之心。佛教认为，世界的一切事皆是心的显现。心为万法之本体。常指心无始无终，不生不灭，常久不变。遍指心存在于一切事物，存在于一切时空之中。

②“自觉、觉他、觉行圆满”：觉，觉悟。佛教把觉悟分为自觉、他觉、圆觉三种。自觉，自己觉悟。觉他，使他人觉悟。圆觉，觉行圆满。三者皆备，称为觉者，亦即是“佛”。大学之学即为觉者之觉。

③“本觉”：指一切众生本来具有的自性清净心。“始觉”：指依本觉之性而渐渐生起的觉悟。“性”：即本性。修：即修行、修学、修道等。本有叫性，始成叫修。“不二”：即不异，无分别，或超越各种差别。性修不二谓性和修无差别。性即是修，修即是性。前注②是从觉者的角度来定义“大学”，此以性修的角度定义“大学”。“大学”者：觉行圆满、性修不二之谓。

④作者认为《大学》正文共分两大部分，第一部分从开始到“国治而后天下平”，此部分总论性修的宗旨和旨趣。第二部分从“自天子以至于庶人”到最终，此部分详细论述妙修的顺序。在第一部分中又分为二，第一、第二节论述“妙悟之门”，第三节论述妙修的顺叙。在妙悟之门中，第一节，直示境观；第二节，点示悟修。“妙修”、“妙悟”：谓殊绝深妙的修行与觉悟。

⑤“三义”：性中本具三义，指佛性三德，即般若德、解脱德、法身德。般若：智慧。般若德，指佛的智慧无量无边。这里指现在目前的一心念，灵知洞彻，无所不知，无所不晓。解脱德：指佛证得的最胜妙法。这里指现前一心念中具有很多妙用，凡家国天下，修齐治平都是心中所具有的事物。法身德：指佛恒常不灭的法身，无不周遍。这里指世间诸多事物无差别、无等级，不增不减，不生不灭。

⑥“一境三谛”：一境，一种之境。境心外之事物。三谛：指空、假、中。一境三谛：谓空、假、中融入一境之中。这里的三谛指“明德”、“民”、“至善。”“一心三观”：一心，即每一心念。三观，指空观、假观、中观。空观，谓一空一切空，无假中而不空。假观，一假一切假，无空中而不假。中观，谓一中一切中，无空假而不中。“一心三观”：谓每一心念中能生起空、假、中三种认识。这里指“明”、“亲”、“止”。觉满，即圆觉。

⑦“名字觉”：听闻佛法，从名词概念理解佛法而获得的觉

悟。“观行觉”：由前更进一步，止观双修而获得的心观明了，理慧相应的觉悟。“相似觉”：通过修行，断除烦恼，达到相似真理的觉悟。“分证觉”：初破无明见佛性而获得的觉悟。“究竟觉”：破除一切无明而获得圆满之觉悟。这五种觉悟是层层递进的，所以说名字觉起观行觉，观行觉起相似觉等。

⑧“幻”：谓一切诸法无真实自在的本体。“圆成”：圆满的成就。“果地”：指声闻、缘觉、菩萨三乘之果位。“修证”：通过修行而印证佛理。“知”为妙悟。“定”、“静”、“安”、“虑”为修行。“得”：指获得果证。“超越”：即超越证：超越果位次序而证得的果位。一般指声闻乘有四果（预流果、一来果、不还果、阿罗汉果），超前果而证后果，叫做超越证。“殊胜”：谓起绝而稀有之事。“二殊胜”：指空灭和寂灭。

⑨“生灭门”：谓如来藏心随缘生灭，生起差别之相状。

⑩“第八识”：八识之一。瑜伽行派和法相唯识宗把心法分为八识，即眼识、耳识、鼻识，舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。第八识就是阿赖耶识：意为含藏诸法种子，为前七识生起之根，是生死流转的原动力。第七识即末那识：意为思维量度，既以第八识为依据，又以第八识为对境，不断进行思维度量，迷执以为是自内我相，与阿赖耶识一起为前六识生起的根源。第六识即意识：依末那识而生起的、以法为对境的认知，是前五识的共同依据。“大圆镜智”：转有漏的第八识所成，为佛观照一切事相、理性无不明白的智慧。“平等性智”：转有漏的第七识所成，为佛通达自他平等的道理，而对一切众生起无缘大悲的智慧。“妙观察智”：转有漏的第六识而成，为佛观察诸法及一切众根器而转凡成圣的智慧。

⑪“唯心识观”：一切诸法，唯存在于内心，别无心外之事物，故云唯心，或云唯识。观，观察妄惑，或达观真理。格物即是观察心识，因心外无物，观察心识，就观察了一切。“器

界”即器世界，谓一切众生所居的世界。“根身器界”：指第八识所变现的世界。“所缘缘”：四缘之一。指认识的一切对象。作者认为，若要“格物”必须观察一切认识对象，要认识到外界的认识对象是不存在的，只有内心的认识对象才是存在的，那就是善恶之心，若能去恶而行善，就叫做“自谦”和“慎独。”

⑫“我法二执”：指我执和法执。我执：谓对“我”的执着，认为“我”、“我所”是真实存在的实体之见解。“法执”：认为客观外界有独立存在的实体之见解。佛教认为这两种见解都是邪见、谬见，因此要破除之。“二空”：指我空和法空。谓我、法皆空无。“妙观”：认识到空、假、中三谛皆空的观法。“无间断”：连续不断。“二空观”：认识我，法俱空的观法。“见分”：指八识的每一识体皆有认识万有的主体和能力。“赖耶”：阿赖耶识之略。“异熟”：指识的三种能变之一。“三能变”：指三种能够变现万法的识体。“异熟能变”指阿赖耶识。“庵摩罗识”：即清净识、真如识。“无漏”：无烦恼。“五阴”即五蕴：色蕴、受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。狭义指现实的人，广义指物质世界和精神世界的总和。“十二处”：指六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）和六境（色、声、香、味、触、识）等十二类事物和现象。“十八界”：指对世间一切现象的分类，或说一人一身包括有这十八界。即认识世界的六根，被认识的六境，由此而产的六识（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识）。“十方”：指东、南、西、北、东南、西南、东北、西北、上、下等十个方位。“三世”：指过去、现在和未来。十方三世：指全部空间与时间。此用无漏清净释修齐、治、平。

⑬从此以下，原本引《诗经》、《尚书》、《论语》之文，释“明明德”、“新民”、“止于至善”、“本末”的含义。智旭将四章文字作了移动，此外还有类似的情况。此并非错乱顺序，而是智旭根据自己的观点和逻辑框架，有意调整原文的结构。以后

凡有类似情况者，不再作说明。

⑭“直心”：指正直而无邪恶之心。“正念”：谓专心忆念善法，即正确的合乎佛理的思念。“真如”：指真实无妄之理。“实我”、“实法”：佛教认为，世间的一切都是因缘和合而成的，无独立自在的实体，皆“假”和“空。”外道、凡夫以为在“假我”之外还有“实我”，把五蕴当作实有之事物和现象，均是虚妄之见。“二空妙观”：谓思维我空、法空之理的观点。佛教认为，如果不破除我法二执，势必产生种种烦恼和邪恶，故为“恶”。相反，如果悟得二空之理，则就能消除种种烦恼和邪恶，故为“善”。

⑮“分别二执”：指分别我执与分别法执。分别我执：谓于我法中，分别我能行善行恶等事而生起的执着。分别法执：谓于佛教之外的教派或学说所说的法，分别计度，以为是实法的执着，断除这两种执着，叫断分别二执。“俱生二执”：指俱生我执与俱生法执。俱生我执：谓为先天随身具有的“我执”。俱生法执：谓无始时间以来，虚妄熏习，于一切法妄生执着。断除此两种执着，叫断俱生二执。佛教认为，断分别二执容易，因为它是后天熏习所成；断俱生二执困难，因为它是与生俱来的。所以，断分别二执叫“苟日新”，断俱生二执叫“日日新”。“二障”：指烦恼障与所知障。佛教认为，它们是成佛的两大类障碍。烦恼障：由贪、瞋、痴等物欲所引起的困惑，成为妨碍成佛的障碍。所知障：由于相信佛教之外的其他学说而引起的困惑成为成佛的障碍。“种子”指能产生某种相应结果的东西。二障是产生邪行、恶果的种子。断除二障种子，功德又可大进，所以叫“又日新。”

⑯“前六识”：见注⑩。“贪瞋痴”：即佛教说的“三毒”，是根本烦恼中最恶劣的祸根。贪：贪欲、贪爱、贪心。瞋：怨恨与损害他人。痴：愚昧，不明事理。“烦恼”：指扰乱众生身心使

发生困惑、苦恼等精神作用的总称。分根本烦恼和随烦恼。贪、瞋、痴、慢、疑、恶见是根本烦恼。由根本烦恼引起的其他烦恼，叫随烦恼。“现行”：第八识有产生一切法的功能，叫做种子，由此种子生出的色、心之法，叫做现行。种子分两类：本有和新熏。本有，指先天具有者。新熏：指由后天经验熏习所积累者。前面的忿恨、恐惧、好乐、忧患，皆是由第八识种子经后天熏习而生出的现行法。由于种子中包含着一切善与恶，而现在生出的忿恨等法属于烦恼之列，故叫“不得其正。”

⑪“三无差别”：指心、佛及是众生，没有差别。心无差别：谓一念之心体，不论是众生还是佛俱含具十界、十如是等法，心性原本平等，无有差异。佛无差别：谓诸佛皆了悟十界、十如是等法而成正觉。即是悟本心之所具有，亦是悟众生之所迷，迷悟虽不同，但其本体却是一样。众生无差别：谓九界众生各具十界，十如是等法，而与诸佛之所悟，本心之所具有的，在其本体上无有差别。一切众生即是佛。所以，心、佛及众生，三无差别。“十如是”：指探究诸法实相应该把握的十个方面：相如是、性如是、体如是、力如是、作如是、因如是、缘如是、果如是、报如是、本末究竟如是。作者在这里说的三无差别，是告诫人们一切法心中，不假外求。

⑫“无缘大慈”：三种慈悲之一。指诸佛使众生自然拔除痛苦和享受欢乐的慈悲。“同体大悲”：指诸佛观察一切众生之身与自己之身为同体一身，而生起的拔苦与乐的慈悲之心。“三界”：指凡夫生死往来之世界，即欲界、色界、无色界。“大师”：谓群生之模范。“四生”：指胎生、卵生、湿生、化生。作者认为，无私好，无私恶，就是三界大师、四生慈父。

⑬“性具三千”：指心性中具有三千诸法，“性体”：性者，体也。性体即心性。先悟性体：谓慎德就是首先了悟心性本体。“二种庄严”：指智慧庄严和福德庄严。庄严：庄重和严饰。智



慧庄严，谓研习智慧而为身庄严。福德庄严，指积福德而为身之庄严。

⑳“随喜”：见人行善而随之以欢喜之心。身心顺从，深生喜悦。“三有”：即“三界”，谓生死之境界。即欲有：欲界之生死；色有：色界之生死；无色有：无色界之生死。有者，世间之事物。向者，爱也。“不向三有”：不贪爱世间之事物，故食之者寡。“三业”：指身业（行动）、口业（言语）、意业（思想活动）。“业”意为造作，泛指一切身心活动。“五悔”：指五种忏悔的方法，即忏悔、勤请、随喜、回向、发愿。此五种方法皆用以悔改罪过。“二乘”：谓引导、教化众生达到解脱的两种教法，一般称声闻、缘觉为二乘。二乘主自利之心，不思利他。不受二乘自利之心，则花费缓慢。“三轮”：指惑（迷妄之心，贪瞋痴等烦恼的总名）、业、苦（对精神的逼迫性）等三道轮转无终。“体空”：谓诸法之性体本空。三轮体空，谓惑、业、苦三法的性体皆空。因认识到体空，不尚花费，故缓慢。

㉑“染污心”：指烦恼之心。“有漏善”：即有漏善法。漏：烦恼的别名。有漏之业四，有善有恶。有漏善法，招来有漏之乐果。修行有漏善法，使自己长久处生死轮回之中，这叫做牺牲己身来聚敛财富。“狂慧”：谓散乱无定。\*。“枯禅”：即枯槁禅坐，谓放下一切事情枯坐参禅。“性”本有曰性，后天所成曰修。修善，性善；修恶，性恶。“菩提”：觉悟；“资粮”：譬喻，若欲得佛果，必须借佛法以为资助，是说狂慧枯禅，不能称为修养心性、修习觉悟的资粮。“性起”：相对于缘起来说，唯真如法性自己生起而成为的诸法，没有染污之法，只有清静之法。“六度”：谓到达涅槃的六种修行方法：布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧。“万行”：指一切修行方法。作者认为，大道是觉行圆满、性修不二之谓，此“大道”是由心性中生起的缘因庄严，因为它的生起需要一定的条件，故称缘因；因

为它克服了有漏之法，故庄重严肃。它都存在于心性之中，所以不向外求。若要以财发身，要作艰苦的各方面的修行，不能空谈性理。

②②“法身”：具有佛法的自身。“缘因”：缘即缘助。谓一切功德善根，资助了因，开发正因之性。“了因”：了即照了。谓以智慧照了正因。“正因”：正谓正中。正中必照空照假，真谛、俗谛、中谛三谛具足，故名为正因。“有为”：指世间之事物和现象。不成有漏有为，犹言证悟了佛理，获得了解脱。